



نظرية "الخلق المستمر" عند المتكلمين حقيقتها وتاريخها ولوازمها العقدية

د. سعيد بن محمد بن حسين معلوي

قسم العقيدة - كلية الدعوة وأصول الدين - الجامعة الإسلامية



نظرية "الخلق المستمر" عند المتكلمين

حقيقتها وتاريخها ولوازمها العقيدية

د. سعيد بن محمد بن حسين معلوي

قسم العقيدة - كلية الدعوة وأصول الدين - الجامعة الإسلامية

ملخص البحث:

يبين هذا البحث حقيقة ما يعتقده المتكلمون من أن الأعراض لا تبقى زمانين، فالله يخلق العرض في الجواهر والأجسام، ثم يفتيها في ثاني حال وجودها، ويعيد خلقها في الزمن التالي، وهكذا. ولذا كانت الموجودات في مذهبهم في تغير مستمر، مع بقاء جوهرها ثابتاً لا يتغير وهو ما يعرف بالخلق المستمر. وهذه العقيدة من العقائد المشهورة عند المتكلمين، ولزم من هذه العقيدة لوازم باطلة منها: أن العبد ليس له قدرة على الفعل، وأنه لا يوجد شيء هو سبب لشيء، وأن الروح تفنى بفناء الجسد ولا بقاء لها بعده، وأن النبي محمد صلى الله عليه وسلم هو رسول ونبي في حياته، أما بعد مماته فليس كذلك، وغيرها من اللوازم الباطلة.



المقدمة

الحمد لله الذي خلق الإنسان في أحسن تقويم، وهده إلى الصراط المستقيم، وألهمه أن يزكي نفسه بالإيمان والخلق الكريم، وأصلي وأسلم على من بعثه ربه هادياً للعالمين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين، ثم أما بعد:

فإن الاعتقاد بالخلق المستمر من المسائل المشتبهة عند المتكلمين - الأشاعرة منهم على وجه مخصوص -: فبدأت معالمها مبكراً عند بعض أئمة المعتزلة، واستمر الاعتقاد بها عند جمهور الأشاعرة والماتريدية إلى عصرنا الحاضر.

وقد ترتب على الاعتقاد بالخلق المستمر لوازم عقدية أخرى، خالف فيها المتكلمون ما دل عليه الكتاب والسنة، وما كان عليه السلف الصالح رحمهم الله أجمعين. ومن هنا كان تجلية هذا الموضوع، والكشف عن غموضه من الأهمية بمكان، وقد اجتهد الباحث - بقدر المستطاع - في بيان حقيقة هذه النظرية، وتاريخها، واللوازم العقدية المترتبة عليها.

والله أسأل جل جلاله الإصابة والسداد، وأستغفره عن اجتهد ليس في محله، وصلى الله على نبينا وسيد ولد آدم محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه وسلم.

التعريف بالبحث:

يتعلق البحث بنظرية "الخلق المستمر" أو "الخلق المتجدد" والتي تقول إن الأعراض لا تبقى زمانين، فالله يفتنيها في ثاني حال وجودها، ويعيد خلقها في الزمن التالي، ووجودها يستند في كل الأحوال والأزمنة إلى التدخل الإلهي، وتختلف الأعراض على الجوهر الواحد في كل لحظة؛ ولذا كانت الموجودات في مذهبهم في تغير مستمر، مع بقاء جوهرها ثابتاً لا يتغير.

أهداف البحث:

أولاً- دحض الاعتقاد السائد عند بعض المتكلمين بأن الإيمان بالخلق المستمر، من أصول العقيدة الإسلامية، وأن من لا يؤمن به في إيمانه دخن.

ثانياً- حماية العقيدة الصحيحة مما ألصق بها من شوائب لا تمت لها ببصلة.

ثالثاً- بيان أن في اتباع السلف الخير والهدى، وأن من سلك غير سبيلهم ضل.

دراسات سابقة:

لم أجد - بحسب بحثي - دراسات أفردت مثل هذا الموضوع، ولم أقف - بحسب علمي - على من جلى هذه المسألة، وأبان غموضها في ضوء الكتاب والسنة.

خطة البحث:

يشتمل البحث على مقدمة وخمس مباحث وخاتمة. والمباحث هي:

المبحث الأول: بيان مصطلحات البحث.

المبحث الثاني: تاريخ القول بالخلق المستمر.

المبحث الثالث: أهم أدلة المتكلمين على أن الأعراض لا تبقى زمانين وبيان تهافتها.

المبحث الرابع: نقد نظرية الخلق المستمر.

المبحث الخامس: اللوازم الفاسدة الناجمة عن القول بنظرية الخلق المستمر

منهج البحث:

- منهج استقرائي ووصفي نقدي يقوم على تتبع أقوال المتكلمين في هذه المسألة، ونقدها في ضوء الكتاب والسنة.

* * *

المبحث الأول

بيان مصطلحات البحث

المطلب الأول

العرض في اللغة وفي الاصطلاح

قبل الحديث عن مفهوم "الخلق المستمر" عند المتكلمين؛ لابد من بيان معنى "العرض" الذي يعتبر محور هذه النظرية؛ وكذلك الزمان الذي يقع فيه هذا التغيُّر؛ فقد سميت هذه النظرية بالخلق المستمر؛ لأن الأعراض في تغيُّر وتبدل مستمر. فمن هنا كان التعريف أولاً بالأعراض ومن ثم بالزمان حتى يتضح مفهوم الخلق المستمر. أولاً- العرض في اللغة:

العَرَض: الطارئ على الشيء، وهو ما يعرض للإنسان من أحداث الدهر من الموت والمرض والهموم والأثقال، وما يعرض للإنسان من أمر يحبس منه لصوص أو حوادث، وكل مانع منعه من شغل وغيره من الأمراض، فهو عارض، ونحو ذلك، والعَرَض: متاع الدنيا من مال وجاه ونحوه مما هو زائل، قال تعالى: ﴿تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [النساء: ٩٤] ^(١).

قال ابن فارس ^(٢): ((العَرَض من أحداث الدهر، كالمرض ونحوه، سمي عرضاً لأنه يعترض، أي يأخذه فيما عرض من جسده. والعَرَض: طمع الدنيا، قليلاً كان أو كثيراً. وسمي به لأنه يعرض، أي يريك عرضه)) ^(٣).

وقال ابن تيمية: ((ولفظ "العرض" في اللغة له معنى، وهو: ما يعرض ويزول، كما قال تعالى: ﴿يَا خُذُوا عَرَضَ هَذَا الدُّنْيَا﴾ [الأعراف: ١٦٩]) ^(٤).

(١) ينظر لسان العرب، لابن منظور: ١٦٥/٧.

(٢) أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، اللغوي الفقيه المالكي، أقام بهمدان، تتلمذ على مشائخ عدة. وأما تلامذته فمن أشهرهم "بديع الزمان الهمداني"، والصاحب بن عباد وغيره، كانت وفاته بمدينة الري في صفر سنة (٣٩٥هـ) على الأصح. ينظر سير أعلام النبلاء: ١٠٣/١٧.

(٣) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس: ٢٧٦/٤.

(٤) مجموع الفتاوى: ٣٠٠/٩.

وهذا المعنى في اللغة نجده عند المتكلمين أيضاً فإن العرض عندهم: اسم لما لا دوام له، ولا يطول مكثه، ولهذا سُمي السحابُ عارضاً، لأنه لا يثبت ومنه قوله تعالى: ﴿قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُّطَرٌ﴾ [الأحقاف: ٢٤]. ويقال: "عرض لفلان أمرٌ" وأرادوا به حدوث شيء لا دوام له، وسمي المال: عرضاً لأنه إلى انقضاء وزوال، قال تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا﴾ [الأنفال: ٦٧]^(١).

قال القاضي عبد الجبار^(٢): ((اعلم أن العرض في أصل اللغة: هو ما يعرض في الوجود ولا يطول البتة، سواء كان جسماً أو عرضاً، ولهذا يقال للسحاب عارض.. وقيل: الدنيا عرض حاضر يأكل منه البر والفاجر))^(٣).

ثانياً- العرض في الاصطلاح:

التعريف المختار للعرض عند أغلب المتكلمين - باستثناء المعتزلة - أنه: "موجود قائم بمتحيز"، لأنه خرجت منه المعدومات، فليست بموجودة. وخرجت منه الجواهر؛ إذ هي غير قائمة بمتحيز^(٤). وهذا التعريف هو الأسلم للعرض، لأن من المتكلمين أنفسهم من يقول ببقاء الأعراض^(٥).

والمقصود بالمتحيز هو الذي يشغل قدراً من المكان^(٦)، كالجواهر والأجسام.

(١) ينظر مقالات الإسلاميين، للأشعري؛ ص ٣٧٠، ومفردات ألفاظ القرآن، للراغب؛ ص ٥٥٩، شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار؛ ص ٢٣٠، وشرح المقاصد، للتفتازاني؛ ١٦١/٢-١٦٢.

(٢) القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار، أبو الحسين الهمداني، شيخ المعتزلة في عصره، ولبقونه قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره. ولي القضاء بالري، ومات فيها سنة (٤١٥هـ). ينظر سير أعلام النبلاء: ٢٤٤/١٧.

(٣) شرح الأصول الخمسة؛ ص ٢٣٠.

(٤) ينظر المواقف، للإيجي؛ ص ٩٦، وشرح المواقف للجرجاني؛ ٦/٥، وأبكار الأفكار للأمدى؛ ١٥٣/٢، ونشر الطوالع لساجلي زاده؛ ص ١٩٣.

(٥) ينظر التمهيد لقواعد التوحيد، لأبي الثناء اللامشي الماتريدي؛ ص ٤٥.

(٦) ينظر التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، لابن متوية؛ ص ٤٧.

والمراد بالجواهر عندهم: جمع "جوهر" وهو المتناهي في الصغر الذي لا يقبل الانقسام أصلاً، لا كسراً لصغره، ولا قطعاً لصلابته، ولا وهماً لعجز المتوهمة تمييز طرف عن طرف، ولا فرضاً عقلياً، لاستلزامه خلاف المقدور^(١).

والجوهر ليس مركباً من الأعراض إلا أنه لا يخلو منها^(٢)، وبالتالي الأجسام لا تخلو من الأعراض لأنها - أي الأجسام - مركبة من الجواهر.

وأما عند المعتزلة^(٣)، فالعرض: ما لا يتحيز عند الوجود^(٤)، أو: ما لو وجد لقام بالمتحيز؛ لأنه ثابت في العدم عندهم، وهي في العدم غير قائمة بالجواهر، وإنما تقوم بها في حالة وجودها^(٥). وللمعتزلة تعريف آخر للعرض، وهو أن العرض: ((ما يعرض في الوجود ولا يجب لبثه كلبث الجواهر والأجسام، احترازاً من الأعراض الباقية فإنها تبقى، ولكن لا على حد بقاء الأجسام والجواهر))^(٦).

وتعريف جمهور المعتزلة للأعراض يتفق مع تعريف الأشاعرة من جهة أن الأعراض لا تقوم بنفسها، وأنها زائلة، وتختلف من جهة أن بعض الأعراض ليست سريعة الزوال؛ بل قد تبقى أكثر من زمانين، وبعضها لا يبقى زمانين.

(١) شرح العلامة الخيالي على النونية: ص ٢٤٨.

(٢) فتح الرحمن شرح لقطة العجلان، لذكرى الأنصاري: ص ١٨٣.

(٣) فرقة كلامية جمعت بدعاً عدة، منها: القول بخلق القرآن، وتعطيل الصفات، وأن العباد خالقون لأفعالهم، وأن الفاسق في منزلة بين منزلتين، وغيرها. لا تزال بفكرها لدى أحاد، وبأصولها العقلية عند بعض الفرق حتى وقتنا الحاضر، ينظر الفرق بين الفرق، لعبد القاهر البغدادي: ص ١٤٦.

(٤) التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، لابن متويه: ص ٣٤.

(٥) ينظر الشامل للجويني: ص ١٦٧، وأبكار الأفكار، للآمدي: ١٥٢/٣، والمواقف في علم الكلام، للإيجي: ص ٩٦، ونشر الطوالع: ص ١٩٣. وأكد الشهرستاني على ((أن الخياط غالى في إثبات المعدم شيئاً، وقال: الشيء ما يعلم ويخبر عنه، والجوهر جوهر في العدم، والعرض عرض في العدم، وكذلك أطلق جميع أسماء الأجناس والأصناف، حتى قال: السواد سواد في العدم، فلم يبق إلا صفة الوجود أو الصفات التي تلزم الوجود والحدوث وأطلق على المعدم لفظ الثبوت)) الملل والنحل: ٧٧/١.

(٦) شرح الأصول الخمسة: ص ٢٣٠-٢٣١.

والأعراض- كما يرى ابن حزم^(١)- هي الصفات الجسدية والنفسية، فالجسدية: مثل اللون والطعم، والرائحة، والحركة والسكون ونحو ذلك. أما النفسية: فهي كالشجاعة والجبن، والعلم والجهل، والجود والشح، والعدل والجور، وما أشبه ذلك^(٢). كما يقسم ابن تيمية الأعراض من حيث اشتراط الحياة من عدمها إلى قسمين. فيقول:

((الأعراض نوعان: أحدهما: ما لا تشتط له الحياة وهو قسمان:

أحدهما: الأكوان وهي: الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فهذه لا تتميز وتتباين إلا بالجهة والحيز وأن كان تبعاً للمحل، فلا يفرق بين الحركة والسكون ولا بين الاجتماع والافتراق إلا بالحيز والجهة، فإن الحركة انتقال في حيز بعد حيز، والسكون دوام في حيز واحد، والاجتماع يكون بتلاقي الحيزين والافتراق يكون بتباينهما.

والثاني: الطعوم والألوان والروائح وهذه هي الصفات فهذه الأمور لا تدرك بشيء واحد بل تتميز بحواس مختلفة فالذي يتميز به هذا غير الذي يتميز به هذا فحقائقها لا تظهر إلا بإدراكها وإدراكها من أجناس في أحياء متباينة فامتياز الأحياء التي لإدراكاتها تقوم مقام امتياز أحيائها.

والقسم الثاني: ما تشتط له الحياة كالعلم والقدرة والسمع والبصر فهذه أيضاً متباينة قد يحصل بين محالها التباين وقد يحصل بين آثارها من تباين المحال ما يقوم مقام تباين محالها وقد يقال: هذه الأعراض كلها مفروضة بالإضافة إلى الغير، وذلك الغير الذي هي مضافة إليه متباين بجهته، فهي متباينة بالإضافة إلى ما تتباين جهته، وظهر أنه ليس في الموجودات ما يباين غيره بمجرد حقيقته المجردة عن الجهة من كل وجه، بل لابد من شيء يظهر تحصل به^(٣).

(١) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي (٣٨٤-٤٥٦ هـ) ولد بقرطبة انصرف لطلب العلم وترك ما كان عليه من الوزارة، وكان ظاهري المذهب في الفروع، ومال إلى التعطيل في الأصول، ينظر سير أعلام النبلاء: ١٨/١٨٤.

(٢) ينظر الدرة فيما يجب اعتقاده، لابن حزم: ص ٣١٥.

(٣) بيان تلبس الجهمية لابن تيمية: ٦٦٦/٣-٦٦٧.

وقال أكثر المتكلمين: ((الأعراض واحد وعشرون نوعاً؛ عشرة منها تختص بالأحياء، وهي: الحياة، والقدرة، والشهوة، والنفرة^(١)، والإرادة، والكراهية، والاعتقاد، والظن، والنظر^(٢)، والألم. وأحد عشر تكون للأحياء وغيرهم، وهي: الكون - وهو أربعة أشياء: الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق - والتأليف^(٣) والاعتماد^(٤)، والثقل والخفة، والحرارة والبرودة، واليبوسة والرطوبة، واللون، والصوت، والرائحة، والطعم. وزاد بعضهم: البقاء والموت))^(٥).

ويمكن معرفة الأعراض إما بالمشاهدة، وإما بالدليل، وهو طريان العدم عليها: ((أما الأعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون، والضوء بعد الظلمة، والسواد بعد البياض، وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في أضداد ذلك، أي الحركة والضوء والسواد، يعني أن الحركة الموجودة حادثة، لأنه يطرأ عليه العدم، وكل ما يطرأ عليه العدم، فهو حادث، فالحركة الموجودة حادثة، وكذلك في السكون))^(٦).

والأعراض عند المتكلمين - وإن كانت تقوم بالجواهر والأجسام - فإنها تتميز عنها ولها حقيقة في ذاتها، وبعبارة أخرى: إنها ذوات موجودة في الأعيان، لا في الأذهان فحسب^(٧).

(١) النفرة هي: "بعد النفس عن أمر مكروه" ينظر فتح الرحمن شرح لقطة العجلان، لذكريا الأنصاري: ص ١٧٧.

(٢) النظر هو: "الفكر الموصل إلى علم أو اعتقاد أو ظن" ينظر فتح الرحمن شرح لقطة العجلان: ص ١٧٨.

(٣) التأليف هو: "ضم الشيء إلى الشيء" ينظر فتح الرحمن شرح لقطة العجلان: ص ١٧٩.

(٤) الاعتماد، وسُمي: الميل، وهو: "ما يوجب للجسم المدافعة لما تمنعه الحركة إلى جهة" ينظر فتح الرحمن شرح لقطة العجلان: ص ١٧٩.

(٥) لقطة العجلان وبلة الظمان، للزركشي: ص ١٢١-١٢٤، وينظر تبصرة الأدلة، للنسفي: ٥٢/١.

(٦) حاشية رمضان أفندي على شرح العقائد: ص ٨٢.

(٧) الكلام في التوحيد، الحبيب عياد: ص ٢١٩.

المطلب الثاني

الزمان

الزمان والزمن في اللغة: أسماء لقليل الوقت وكثيره، والجمع منه: أ زمن، وأزمان، وأزمنة. قالوا: أ زمن الشيء: طال عليه الزمان، وأزمن بالمكان: أقام به زمناً^(١).

فالزمن يدل على وقت من الأوقات من غير تحديد، فيطلق على قليل الوقت وكثيره. الزمان في اصطلاح المتكلمين:

الزمان عند جمهور المتكلمين هو: عبارة عن متجدد معلوم يقدر به آخر موهوم. ومثلاً له بمن يقول: أنا آتيك عند طلوع الشمس، فإن طلوع الشمس معلوم، ومجيئه موهوم، أي: متخيل. فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإيهام^(٢). وعرفه الأمدي^(٣) بأنه: عبارة عما به تقدير الحركات، فهو ((ليس إلا مقدار الحركة، وهي ما تطابقه الحركة، وتقع فيه))^(٤).

وهذا الذي ارتضاه ابن تيمية رحمه الله حيث يقول: ((وأما جماهير العقلاء من الفلاسفة وغيرهم: فيعلمون أن.. لا زمان إلا مقدار الحركة))^(٥). وقال: ((ولا يتوهم عاقل أن الله هو الزمان؛ فإن الزمان مقدار الحركة. والحركة مقدارها من باب الأعراض والصفات القائمة بغيرها: كالحركة والسكون والسواد والبياض))^(٦). وقال ابن القيم رحمه الله: ((فالزمان مقدار الحركة. ألا ترى أن السنة الشمسية مقدار مسير الشمس من الحمل إلى الحمل، واليوم مقدار مسيرها من الشرق إلى الغرب، وبحركة الشمس

(١) ينظر لسان العرب: ١٣/١٩٩.

(٢) ينظر التعريفات للرجزاني: ص ١١٩، وشرح المواقف للرجزاني: ٥/١١٣، والمغني في أبواب التوحيد والعدل (التكليف)، للقاضي عبد الجبار: ١١/١٨-١٩.

(٣) علي بن محمد بن سالم التغلبي، سيف الدين الأمدي الأشعري (٥٥١-٦٢١هـ). ولد في آمد (من ديار بكر)، ودرس في بغداد والشام، ثم انتقل إلى القاهرة، فدرّس فيها واشتهر. نسب إليه فساد القعيدة والتعطيل ومذهب الفلاسفة، فخرج مستخفياً إلى "حماة" ومنها إلى "دمشق" فتوفي بها. ينظر سير أعلام النبلاء: ٢٢/٣٦٤.

(٤) أبكار الأفكار: ٣/٢٢٧-٢٢٨. وينظر المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين: ص ٩٦.

(٥) مجموع فتاوى ابن تيمية: ٢/٤٩٥.

(٦) مجموع فتاوى ابن تيمية: ٢/٤٩٢، وينظر بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية أيضاً: ٢/٢٨٢.

والقمر كان الزمان.. قال تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [يونس: ٥]. وقال تعالى ﴿وَجَعَلْنَا أَلِيلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ فَحَوَّنَا آيَةَ أَلِيلَ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ وَفَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا﴾ [الإسراء: ١٢]]^(١).

ومقصود المتكلمين بالزمانين هو أن الزمان عندهم يقوم على الانفصال، فهو مكون من أجزاء صغيرة (جواهر فردة) منفصلة، متعاقبة، لا تقبل القسمة، يطلقون عليها: الآنات. والآن: عبارة عن نهاية الزمان، أو هو: ما يتصل به الماضي بالمستقبل، وهو- أي "الآن"- بالنسبة للزمان عند المتكلمين كالنقطة بالنسبة للخط، حيث أن الأخير يتناهي في القسمة إلى نقاط، وكذلك يتناهي الزمان في القسمة إلى آنات. وهذه الآنات متجددة مثلها مثل الأعراض؛ أي لا تدوم بل تزول وتتجدد، ومن هنا قولهم: "العرض لا يبقى زمانين"، وهكذا فكما تتجدد الأعراض باستمرار تتجدد آنات الزمان باستمرار كذلك^(٢). يقول الآمدي: ((هو- أي الزمان- على التقضى، والتجدد، وبين كل جزئين منه آن، وهو نهاية الزمان، ومقطعه، وهو ما يتصل به الماضي بالحال... الزمان عرض، ومن جملة الأعراض))^(٣).

ومقصودهم بالبقاء هو: وجود الشيء وكونه ثابتاً قائماً مدة زمان، أو هو استمرار الوجود زمنين فصاعداً^(٤).

قال ابن حزم رحمه الله: ((البقاء هو وجود الشيء وكونه ثابتاً قائماً مدة زمان ما فإذا هو قائماً كذلك فهو صفة موجودة في الباقي محمولة فيه قائمة موجودة بوجوده فانية بفنائته))^(٥).

(١) الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعتلة: ٤/ ١٥٧٧، وينظر التبيان في إيمان القرآن، لابن القيم أيضاً: ص ٢٥٨-٢٥٩.

(٢) ينظر المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين: ص ٩٦، وبنية العقل العربي، محمد عابد الجابري: ص ١٨٦، ١٩١، وأثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي، د. محمود نفيسة: ص ٢١٠.

(٣) أبكار الأفكار: ٣/ ٢٢٧-٢٢٨.

(٤) ينظر المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، لأبي رشيد النيسابوري المعتزلي: ص ١٧٩، والفصل لابن حزم: ٥/ ١٥٣، وأبكار الأفكار للآمدي: ٤٤١/١.

(٥) الفصل: ٥/ ١٥٣.

المطلب الثالث

الخلق المستمر

الخلق في اللغة: التقدير، ومن استعملاته: إبداع الشيء من غير أصل ولا احتذاء، وليس الخلق الذي هو الإبداع إلا لله تعالى، ولهذا قال في الفصل بينه تعالى وبين غيره: ﴿أَمَّنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٧]^(١).

والمستمر: أي الذي يمر مروراً دائماً لا ينقطع^(٢).

والخلق المستمر: خلق الله تعالى المتجدد للأعراض في كل آن، فالله يخلق الأعراض ثم يفنيها في ثاني حال وجودها، ويعيد خلقها في الزمن التالي، وهكذا. فالأعراض - في نظر المتكلمين - لا تبقى زمانين، فالله يفنيها في ثاني حال وجودها، ويعيد خلقها في الزمن التالي، ووجودها يستند في كل الأحوال والأزمنة على التدخل الإلهي، وتختلف الأعراض على الجوهر الواحد في كل لحظة؛ ولذا كانت الموجودات في مذهبهم في تغير مستمر، مع بقاء جوهرها ثابتاً لا يتغير. ولما كانت الأعراض عندهم لا تنفك عن الأجسام، والأجسام لا تنفك عن الأعراض؛ فسيكون وجود الأجسام موقوتاً كوجود الأعراض التي تلابسها وتلازمها؛ ويكون بقاء الأجسام بأن تخلق في كل وقت، وهذا هو ما يسمى بالخلق الجديد أو الخلق المستمر^(٣).

يقول ابن ميمون^(٤): ((وحقيقة العرض ومعناه هو أن لا يبقى، ولا يثبت زمانين يعنون أنين. فعندما يخلق ذلك العرض، يذهب ولا يبقى. فيخلق الله عرضاً آخر من نوعه، فيذهب ذلك الآخر، فيخلق ثالثاً من نوعه هكذا دائماً، طال ما يريد الله بقاء نوع ذلك العرض، فإن

(١) ينظر مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصبهاني: ص ٢٩٦، مادة "خلق".

(٢) ينظر لسان العرب: ١٦٩/٥، مادة "مرر".

(٣) ينظر مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، س. بينيس: ص ٢، ودراسات في علم الكلام والفلسفة، د. يحيى هويدي: ص ١٩٨، ونشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. علي سامي النشار: ٤٧٦/١.

(٤) أبو عمران موسى بن ميمون: طبيب وفيلسوف وحاخام يهودي (٥٢٩-٦٠١ هـ)، ولد في قرطبة، وغادرها بعد أن استولى عليها الموحدون، وهاجر إلى فاس متظاهراً بالإسلام أو مكرهاً عليه، ثم انتقل إلى فلسطين فمصر فعاد إلى يهوديته واستقر بالفسطاط قرب القاهرة إلى أن مات، ينظر إخبار العلماء بأخبار الحكماء لابن القفطي: ص ٢٠٩.

أراد تعالى أن يخلق نوع عرض آخر في ذلك الجوهر خلق، وإن كفّ عن الخلق ولم يخلق عرضاً عدم ذلك الجوهر^(١). وهذه الأعراض - كما يقول ابن ميمون - ((تخلق دائماً، كلما ذهب شيء خُلِقَ شيء، وبيان ذلك أنهم لا يرون السكون هو عدم الحركة، ولا أن الموت هو عدم الحياة، ولا أن العمى عدم الإبصار... بل حكم الحركة والسكون عندهم حكم الحرارة والبرودة، فكما أن الحرارة والبرودة عرضان موجودان في الموضوعين: الحار والبارد، كذلك الحركة عرض مخلوق في المتحرك، والسكون عرض يخلقه الله في الساكن، ولا يقيم زمانين أيضاً... فهذا الجسم الساكن عندهم، قد خلق الله له السكون في كل جزء من أجزائه، وكلما عُدَّ سكون خلق سكوناً آخر طال ما ذلك الشيء الساكن ساكناً، وهو القياس بعينه عندهم في العلم والجهل، أن الجهل عندهم موجود، وهو عرض فلا يزال جهل يذهب، وجهل يخلق دائماً، طال ما يدوم الجاهل جاهلاً بأمر ما. وهو القياس بعينه في الحياة والموت؛ لأن كلاهما عندهم عرض، وهم يصرحون بأن حياة تذهب وحياة تُخلق طال ما الحي حياً. فإذا أراد الله موته خلق فيه عرض الموت بعقب ذهاب عرض الحياة الذي لا يبقى زمانين^(٢))).

والعلاقة بين مصطلح "الخلق المستمر" وبين القول بأن "الأعراض لا تبقى زمانين" أن الأول هو نتيجة للثاني، فإن القول بالخلق المستمر مبني على القول بأن العرض لا يبقى زمانين، فكلاهما متلازمان، لا ينفك هذا عن هذا. فقد ترتب على عدم بقاء الأعراض وتغيرها باستمرار القول بأن الأعراض تخلق في كل آن، وتفنى لحظة ثاني وجود لها، ثم تخلق وتفنى وهكذا، وهو ما يسميه المتكلمون: بالخلق المستمر.

المطلب الرابع

المتكلمون

المتكلمون: نسبة إلى الكلام، وأصله من كلم، وهو القول، والكلام اسم جنس يقع على القليل والكثير، ولا يطلق حقيقة إلا على الجمل المترتبة المفيدة^(٣). وعلم الكلام

(١) دلالة الحائرين: ص ٢٠١-٢٠٢.

(٢) دلالة الحائرين: ص ٢٠٤-٢٠٥.

(٣) انظر مادة (كلم) في تاج العروس: ٦٢٣/١٧.

في الاصطلاح: ((علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها))^(١).

فالمتكلمون هم الذين يستخدمون علم الكلام القائم على أصول عقلية مخالفة للكتاب والسنة ومنهج السلف الصالح في تقرير العقيدة والدفاع عنها.

وعلم الكلام مصطلح حادث لم يكن معروفاً عند السلف، وإنما ظهر بعد القرون الثلاثة المفضلة، بل إن غالب ثمرته: الشك. يقول ابن تيمية عن أهل الكلام: ((أنك تجدهم أعظم الناس شكاً واضطراباً، وأضعف الناس علماً و يقيناً وهذا أمر يجدونه في أنفسهم ويشهده الناس منهم وشواهد ذلك أعظم من أن تذكر هنا. وإنما فضيلة أحدهم باقتداره على الاعتراض والقدر والجدل، ومن المعلوم: أن الاعتراض والقدر ليس بعلم ولا فيه منفعة وأحسن أحوال صاحبه أن يكون بمنزلة العامي.. ولهذا تجد غالب حججهم تتكافأ إذ كل منهم يقدر في أدلة الآخر.. وما زال أئمتهم يخبرون بعدم الأدلة والهدي في طريقهم كما ذكرناه عن أبي حامد وغيره حتى قال أبو حامد الغزالي^(٢): "أكثر الناس شكاً عند الموت أهل الكلام"^(٣).

ويشتمل لفظ المتكلمين على فرق: الجهمية^(٤)، والمعتزلة، والأشاعرة^(٥)، والماتريدية^(٦).

(١) المواقف في علم الكلام: ص ٣٧.

(٢) أبو حامد، محمد بن محمد الغزالي الطوسي (٥٠٤-٥٠٥ هـ)، الأشعري الصوفي ولد بطوس وبها توفي، تتلمذ على أبي المعالي الجويني ودرس في المدرسة النظامية ببغداد، ودرس بها في بنيسابور، مال آخر أمره إلى التصوف، من تصانيفه: المستصفى، إحياء علوم الدين، تهافت الفلاسفة وغيرها. ينظر سير أعلام النبلاء: ٣٢٢/١٩.

(٣) مجموع الفتاوى: ٢٩٦/١.

(٤) درج أئمة الدين على إطلاق لفظ الجهمية على كل من غلا في البدعة، سواء كانت إرجاء أو جبراً أو نفياً للصفات، لاجتماع هذه البدع في الجهم بن صفوان، وإن كان قد غلب إطلاقها- عند بعضهم- على نفاة الأسماء والصفات. ينظر مقالات الإسلاميين: ص ٢٧٩-٢٨٠.

(٥) تنتسب فرقة الأشاعرة إلى أبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤ هـ)، أثبت متأخروها سبع صفات ونفوا الباقي، وقالت إن الإيمان هو التصديق، وأثبتت للعبد قدرة غير مؤثرة، ومنعت التعليل في أفعال الله، وغير ذلك من العقائد التي يابنوا فيها سلف الأمة، وأئمة السنة. ينظر كتاب عقائد الأشاعرة، مصطفى باجو.

(٦) تنتسب فرقة الماتريدية إلى أبي منصور الماتريدي (ت ٣٣٣ هـ)، وافقوا الأشاعرة في معتقدهم في الصفات وفي الإيمان، ووافقوا المعتزلة في مذهبهم في أفعال العباد. ينظر: الماتريدية دراسة وتقويماً، أحمد الحربي.

المبحث الثاني

تاريخ القول بالخلق المستمر

المطلب الأول

تاريخ القول بالخلق المستمر عند غير المسلمين

نجد جذور هذه النظرية عند الفيلسوف اليوناني: "هيرقليطس"^(١)، الذي قال بتجدد الأشياء في كل وقت، وأنها لا تبقى على حالها لحظة واحدة؛ وأن ثبات الأشياء وهم لا حقيقة له، وأن لكل شيء دورة، وأن كل شيء يظهر وينقضي، فلا شيء يبقى كما هو، ولا شيء يبقى متطابقاً من آن إلى آخر، وظاهرة الثبات النسبي وهم، شأن ذلك الذي يجعلنا نعتقد أن الموجة المارة على سطح الماء تظل طول الوقت هي الموجة نفسها، فهنا- كما نعرف- نجد أن الماء الذي تكون منه الموجة يتغير من لحظة إلى أخرى، ولا يبقى ثابتاً إلا الشكل^(٢). وعبارته المشهورة تقول: ((نحن ننزل في النهر الواحد، ولاننزل فيه، فما من إنسان ينزل في النهر الواحد مرتين، فهو دائم التدفق والجريان))^(٣). فالمظهر الثابت للأشياء- عند هيرقليطس- ينجم عن تدفق كميات متساوية من العناصر يسميها بـ"السيلان" فـ((كل شيء سيال))^(٤)- بحسب تعبير هيرقليطس. فالشمس التي تغرب اليوم ليست هي الشمس التي تشرق غداً؛ إنها شمس جديدة، فنار الشمس تحترق ثم تتجدد ثانية من أبخرة البحار^(٥).

(١) فيلسوف يوناني من بلدة أفسوس في آسيا الصغرى (غرب تركيا حالياً)، ولد حوالي (٤٧٥ ق.م) يعد من قداماء الفلاسفة اليونان ومن كهنتهم، ويسود الاعتقاد أنه عاش حتى سن الستين، وهذا يجعل وفاته عام (٤١٥ ق.م) ينظر تاريخ الفلسفة اليونانية، وولتر ستيس: ص ٥٧.

(٢) ينظر تاريخ الفلسفة اليونانية، وولتر ستيس: ص ٥٨.

(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية، وولتر ستيس: ص ٥٨. وينظر هيراقليطس، ثيوكاريس كيسيديس: ص ١٤٧، ١٥٠.

(٤) تاريخ الفلسفة اليونانية، وولتر ستيس: ص ٥٨.

(٥) ينظر تاريخ الفلسفة اليونانية، وولتر ستيس: ص ٥٨.

المطلب الثاني

نظرية الخلق المستمر في تاريخ المسلمين

ذهب جمهور الأشعرية والماتريدية، والنظام^(١)، وأبو القاسم الكعبي^(٢)، وأبو الحسن الشطوي^(٣)، وأبو حفص الصميري^(٤) من المعتزلة إلى أن الأعراض لا تبقى زمانين، بل هي على التقضي والتجدد: ينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله. وقالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة ببقاء الأعراض سوى الأزمنة والحركات والأصوات^(٥).

ويعتبر النظام من أوائل المتكلمين من المعتزلة القائلين بنظرية الخلق المستمر. وأن الأعراض لا تبقى زمانين^(٦).

يقول النظام: ((تتجدد الجواهر والأجسام حالاً بعد حال، وإن الله تعالى يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفيئها ويعيدها))^(٧).

(١) أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام، ابن أخت أبي الهذيل العلاف، وعنه أخذ الاعتزال. يعد من أذكاء المعتزلة، وروي أنه كان لا يقرأ ولا يكتب، وقد حفظ القرآن والتوراة والإنجيل. توفي سنة بضع وعشرين ومائتين في خلافة المعتصم العباسي. ينظر طبقات المعتزلة: ص ٤٩، وسير أعلام النبلاء: ٥٤١/١٠.

(٢) أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي، من معتزلة بغداد، ويعد في الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة، أخذ عن أبي الحسين الخياط، توفي سنة (٣١٩هـ) في أيام الخليفة المقتدر. ينظر طبقات المعتزلة، للمرئض: ص ٨٨.

(٣) أبو الحسن أحمد بن علي الشطوي، المعروف ببوقه، كان أحد المتكلمين على مذهب المعتزلة، ومات في سنة سبع وتسعين ومائتين. ينظر طبقات المعتزلة، للمرئض: ص ٩٣، وتاريخ بغداد، للخطيب: ٥٠٤/٥.

(٤) أبو حفص، محمد بن عمر الصميري، يعد في الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة، أخذ عن أبي علي الجبائي، وكان قد أخذ قبله عن معتزلة بغداد أبي الحسين وغيره. ينظر طبقات المعتزلة، للمرئض: ص ٩٦.

(٥) ينظر التوحيد للماتريدي: ص ٨٠-٨١، وأصول الدين، للبغدادى: ص ٥٠-٥١، وأصول الدين، لأبي اليسر البزدوي: ص ٢٥، وبحر الكلام، لميمون النسفي: ص ١٠٦، وتبصرة الأدلة: ٥٤٦/٢، والتمهيد: ص ٢٦٥ كلاهما لأبي المعين النسفي، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، للصفار: ٣٠٢/١-٣٠٥، وأبكار الأفكار، للآمدي: ١٦٤/٣، وشرح المواقف، للجرجاني: ٣٨-٣٩، ومطالع الأنظار على طوابع الأنوار، للأصفهاني: ص ٢٧-٧٤، وشرح العقائد النسفية: ص ٣٠، ٣٦-٣٧، وشرح المقاصد: ١٦١/٢، ونشر الطوابع، للمرعشي: ص ٢٠١-٢٠٢.

(٦) ينظر مقالات الإسلاميين: ص ٣٥٨، وأصول الدين، للبغدادى: ص ٥٠-٥١.

(٧) الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي: ص ١٧٢.

وهو القائل: ((إن النار التي في الفتيلة لا تثبت فيها طرفة عين، وإن ما يرى منها في كل وقت غير ما رؤي في الذي قبله))^(١). ونقل عنه الأشعري^(٢) قوله: ((إن الجسم في كل وقت يخلق))^(٣). وحكى الجاحظ عن النظام قوله: ((إن الله يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفيها ويعيدها))^(٤).

فالنظام يرى بأن الجسم يُخلق في كل وقت، وهو إذا تحرك يخلق أيضاً في كل وقت؛ لأن الحركة عرض لا يبقى وقتين، فبالتالي أجزاء هذه الحركة التي يتحرك بها الجسم لا رابط بينها، بل هي في حقيقتها أجزاء منفصلة عن بعضها البعض، يتجدد خلقها باستمرار. والله قد يخلق الجزء في مكان، ثم يخلقه في اللحظة التالية في مكان آخر. وعلى هذا فإن الجسم - عند النظام - لا وجود له بذاته، بل يخلق الله له باستمرار^(٥). وقال بالخلق المستمر جمهور الأشعرية، فذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وأغلب الأشاعرة إلى أن العرض لا يبقى زمانين. فالأعراض غير باقية عندهم؛ بل هي على التقضي والتجدد، ينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله^(٦).

* * *

(١) فضيحة المعتزلة لابن الريوندي، ص ١١٥، الفقرة رقم (٣٠).

(٢) علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن الأشعري (٢٦٠-٣٢٤هـ)، ولد في البصرة، ونشأ في كنف زوج أمه أبي علي الجبائي شيخ المعتزلة في عصره، وتعلم عليه، وأخذ عنه مذهب الاعتزال، ولما برع في مذهب المعتزلة، وعرف حقيقته، أعلن توبته المشهورة على منبر البصرة، وله من (٤٤) سنة، وكان رجوعه قبل وفاة شيخه الجبائي. ينظر سير أعلام النبلاء: ٨٥/١٥.

(٣) مقالات الإسلاميين: ص ٤٠٤.

(٤) الانتصار للخياط: ص ١١٥-١١٦.

(٥) ينظر إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، محمد عبد الهادي أبوريدة ص ١٣١.

(٦) ينظر شرح المواقف، للجرجاني: ٣٧/٥ - ٣٨.

المبحث الثالث

أهم أدلة المتكلمين على أن الأعراض لا تبقى زمانين وبيان تهاافتها

استدل المتكلمون على عدم بقاء الأعراض بأدلة منها:

١- أن العرض اسم لما يمتنع بقاءه بدلالة مأخذ الاشتقاق، قال التفتازاني: ((العرض اسم لما يمتنع بقاءه بدلالة مأخذ الاشتقاق يقال عرض لفلان أمر أي معنى لا قرار له وهذا أمر عارض وهذه الحالة ليست بأصلية بل عارضية ولهذا يسمى السحاب عارضا وليس اسما لما يقوم بذاته بل يفتقر إلى محل يقوم به إذ ليس في معناه اللغوي ما ينبئ عن هذا المعنى))^(١).

الاستدلال باللغة هنا حجة على من قال إن العرض لا يبقى زمانين، فإن معنى العرض في اللغة هو عدم الدوام وأن مصيره إلى زوال، ولا يدل على أنه لا يبقى زمانين. يقال: عرض بفلان عارض من حمى أو جنون إذا لم يدم به ذلك، ومنه أيضا قول الله تعالى إخباراً عن الكفار: ﴿هَذَا عَارِضٌ مُّطْرُنَا﴾ [الأحقاف: ٢٤]، لما اعتقدوا أنه مما لا دوام له^(٢). وعن شدداد بن أوس قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «أيها الناس! إنما الدنيا عرض حاضر يأكل منها البر والفاجر، والآخرة وعد صادق يحكم فيها ملك عادل، يحق فيها الحق ويبطل الباطل»^(٣)، تنبيهاً أن لا ثبات لها.

وقد وصف التفتازاني^(٤) هذا الدليل بأنه ((في غاية الضعف؛ لأن العروض في اللغة إنما ينبئ عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء زمانين وأكثر))^(٥).

وهذا نقد صدر من متكلم شهدوا له بالعلم، وإمام من أئمة المتكلمين يؤكد تهاافت هذا الدليل وضعفه، وأنه دليل عليهم لا لهم، فلا في القرآن ولا في اللغة حجة لهم فيما ذهبوا.

(١) شرح المقاصد: ١٦١/٢-١٦٢.

(٢) ينظر مادة "عرض" في لسان العرب: ١٧٠/٧، وتاج العروس: ٤٠١/١٨.

(٣) رواه البيهقي في السنن: ٢١٦/٣.

(٤) مسعود بن عمر بن عبد الله، سعد الدين التفتازاني (٧١٢-٧٩٣هـ)، من أئمة العربية والبيان والمنطق والكلام على مذهب الماتريدية، ولد بتفتازان (من بلاد خراسان) وأقام بسرخس، وأبعده تيمورلنك إلى سمرقند، فتوفي فيها، ودفن في سرخس. ينظر الأعلام للزركلي: ٢١٩/٧.

(٥) شرح المقاصد: ١٦٢/٢، وينظر التمهيد لقواعد التوحيد لأبي الثناء اللامشي: ص ٤٥.

٢- أن "البقاء" عرض فلا يقوم بالعرض^(١)؛ ((أنه لو كان باقياً لكان بقاءه عرضاً قائماً به ضرورة، كونه وصفاً له. واللازم باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض))^(٢).
(أورد بمنع الملازمة فإن البقاء عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه إلى الزمان الثاني والثالث وليس عرضاً قائماً بالباقي))^(٣).

كما أن هذا الإلزام مبني على أن البقاء معنى وجودي... والمحققون انتهوا إلى أن البقاء يرجع إلى استمرار وجود الشيء، واستمرار الوجود يرجع إلى عدم طريان العدم، فالبقاء على ذلك من السلوب والإضافات، وليس معنى وجودياً، فلا يلزم من بقاء العرض- أي سلب عدمه- قيام العرض بالعرض^(٤).

أيضاً فغير مسلم عدم قيام العرض بالعرض، فالحركة عرض وهي قائمة بالجسم، والسرعة والبطء عرضان قائمتان بالحركة لامتناع اتصاف الجسم بهما، فلزم قيامهما بالحركة، فإن الحركة هي المنعوتة بالسرعة والبطء دون الجسم، وهذا يلزم منه قيام العرض بالعرض^(٥). كذلك فإن اللون عرض، وكونه سواداً أو بياضاً وصف له، فلزم قيامه به كسائر الأوصاف؛ ولأن حقيقة الأسود ذات متصفة بالسواد، وإذا كان السواد صفة اللون فهي قائمة به، ثبت جواز قيام العرض بالعرض^(٦). قال ابن حزم: ((وأما قولهم: إن العرض لا يحمل العرض، فكلام فاسد مخالف للشرعية، وللطبيعة، وللعقل، وللحواس، وإجماع جميع ولد آدم؛ لأننا لا تختلف في أن نقول: حركة سريعة، وحركة بطيئة، وحمرة مشرقة، وخضرة أشد من خضرة، وخلق حسن، وخلق مسيء))^(٧). وما ذكره ابن حزم هنا هو أعراض تقوم بأعراض، مثل الحمرة مع الإشراق، والخضرة المتفاوتة في الاخضرار، والخلق وهو عرض عند المتكلمين فيقوم به عرض آخر أم أن يكون

(١) نشر الطوالع: ص ٢٠٢.

(٢) شرح المقاصد: ١٦٢/٢.

(٣) شرح المقاصد: ١٦٢/٢.

(٤) شرح العقيدة البرهانية، للمقترح: ص ٦٧ (حاشية محقق الكتاب باختصار).

(٥) ينظر طوالع الأنظار للبيضاوي: ص ١٨٩، والكامل في أصول الدين، لابن الأمير: ٢١٤/١-٢١٥، ومطالع

الأنظار، للأصفهاني: ص ٧٣.

(٦) ينظر الكامل في أصول الدين، لابن الأمير: ٢١٥/١.

(٧) الفصل: ٢٣٨/٥-٢٣٩.

حسناً أو سيئاً. وهكذا. يقول السفاريني^(١): ((شاهدنا قيام العرض بالعرض بالمحسوس وغيره كليل حالك، وحركة بطيئة، وأحمر قان، وغير ذلك))^(٢).

٣- وهذا الدليل هو عمدة أدلتهم، وهو أن العرض لوبقي في الزمان الثاني من وجوده لامتنع زواله في الزمان الثالث وما بعده. واللازم- الذي هو امتناع الزوال- ظاهر البطلان بالإجماع وشهادة الحس، فإن المشاهد أن الأعراض تزول، كالحركة بعد السكون وبالعكس، فيكون الملزوم الذي هو بقاء الأعراض باطلاً أيضاً^(٣).

وردَّ بأنه ((لو صح هذا الدليل لزم أن لا تكون الأجسام باقية وإلا لما جاز عدمها بعين ما ذكر))^(٤).

كما أن زوال العرض تقتضيه ذات العرض بعد أزمنة، أي: بعد بقائه زمانين أو أكثر، إما بمؤثر وجودي مباين عن محل العرض، أو يكون زوال العرض عن المحل لمؤثر عديم، وهو انتفاء شرط هو عرض لا يستمر وجوده؛ فإن العرض قسمان: قار الذات مستمر الوجود، كالطعوم والألوان، وغير قار الذات كالحركة والصوت، ويكون شرط وجود ذلك العرض القار عرضاً غير مستمر الوجود، فعند عدمه يزول العرض الباقي أو يكون زوال العرض عن المحل للفاعل المختار^(٥).

قال التفزازاني: ((إن امتناع بقاء الأعراض على الإطلاق وإن كان مذهباً للأشاعرة، وعليه يبتني كثير من مطالبهم؛ إلا أن الحق أن العلم ببقاء بعض الأعراض من الألوان والأشكال سيما الأعراض القائمة بالنفس، كالعلوم والإدراكات، وكثير من الملكات بمنزلة العلم ببقاء بعض الأجسام من غير تفرقة، فإن كان هذا ضرورياً فكذا ذاك، وإن كان ذاك باطلاً فكذا هذا، وليس التعويل في بقاء الأعراض على مجرد المشاهدة... كما

(١) محمد بن أحمد بن سالم السفاريني (١١١٤-١١٨٨هـ)، عالم بالحديث والأصول والأدب. ولد في سفارين (من قرى نابلس) ورحل إلى دمشق فأخذ عن علمائها. وعاد إلى نابلس فدرّس وأفتى، وتوفي فيها. ينظر الأعلام للزركلي: ١٤/٦.

(٢) لوامع الأنوار البهية: ١٦١/٢.

(٣) ينظر أبحاث الأفكار: ١٦٧/٣، وشرح المواقف: ٥/٤٠، وشرح المقاصد: ١٦٢/٢.

(٤) شرح المقاصد: ١٦٣/٢.

(٥) ينظر طوابع الأنظار للبيضاوي: ص ١٩٠، ومطالع الأنظار، للأصفهاني: ص ٧٤.

أن التعويل في بقاء الأجسام ليس على المشاهدة، أو الاستدلال بأنه لولاه لبطل الموت والحياة بناء على أن الحياة عبارة عن استمرار وجود الحيوان، والموت عن زوالها لجواز أن تكون الحياة تجدد الأمثال على الاستمرار والموت انقطاعه^(١).

* * *

(١) شرح المقاصد: ١٦٥/٢-١٦٦.

المبحث الرابع

نقد نظرية الخلق المستمر

المطلب الأول

الاعتقاد بالخلق المستمر اعتقاد محدث مخالف للحس وللعقل

القول بأن العرض لا يبقى زمانين من الأقوال المحدثّة التي لم يقل بها سلف الأمة الذين هم أعلم بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم من غيرهم، بل قال به بعض المعتزلة، وتلقفته الأشعرية وغيرها عنهم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: ((قول القائل: إن العرض - الذي هو السواد والبياض، والطول والقصر، ونحو ذلك - لا يبقى زمانين، قول محدث في الإسلام لم يقله أحد من السلف والأئمة، وهو قول مخالف لما عليه جماهير العقلاء من جميع لطوائف؛ بل من الناس من يقول إنه معلوم الفساد بالاضطرار))^(١).

أيضاً بالإضافة إلى كون الاعتقاد بالخلق المستمر هو بدعة محدثة، فهو مخالف للحس، ولما يعلمه العقلاء: فلا يتصور الإنسان أن يكون له في كل ساعة آلاف الأرواح تتبدل في كل آن، فيفنى عقيب ما يُخلق، ثم يخلق مجدداً. ولا يعقل أن اعتقاد المسلم يتغير كل لحظة، أو أن لون جسده يتغير كل وقت، وأن لون الشجرة الأخضر الذي يراه ليس إلا ألوف من الألوان الخضراء التي تتغير كل آن، ولون السماء ليس هو حقيقة ما يراه وكذلك الجبال وسائر المخلوقات؛ فالوانها ليست هي التي يراها الشخص لا تبقى زمانين بل تتغير كل آن. والعلم الذي شرف الله به أهله لا يبقى بل يزول ويخلق من جديد، فالأشياء التي نعلمها الآن، ليست هي علومنا التي علمناها أمس، بل عدمت تلك العلوم، وخلقت علوم أخرى مثلها. أيضاً: الموت الذي هو عرض عند المتكلمين - هو أيضاً يعدم لحينه، فيخلق الله موتاً آخر، ولولا ذلك لما دام الموت؛ بل كلما تخلق حياة بعد حياة كذلك يخلق موت بعد موت.

(١) مجموع الفتاوى: ٣١٨ / ١٢.

يقول ابن حزم: ((ولو كان ما قاله أبو الهذيل^(١)، والباقلاني^(٢)، ومن قلدهما حقاً؛ لكان الإنسان يبدل في كل ساعة ألف ألف روح، وأزيد من ثلاث مائة ألف نفس، لأن العرض عندهم لا يبقى وقتين؛ بل يفنى ويتجدد عندهم أبداً، فروح كل حي - على قولهم - في كل وقت غير روحه التي كانت قبل ذلك، وهكذا تتبدل أرواح الناس عندهم بالخطاب، وكذلك بيقين يشاهد كل أحد أن الهواء الداخل بالتنفس ثم يخرج هو غير الهواء الداخل بالتنفس الثاني. فالإنسان يبدل - على قول الأشعرية - أنفساً كثيرة في كل وقت، ونفسه الآن غير نفسه آنفاً. وهذا حمق لا خفاء به، فبطل قول الفريقين بنص القرآن والسنة والإجماع والمشاهدة والمعقول^(٣))).

ويقول ابن تيمية: ((الذين قالوا بأن العرض لا يبقى زمانين خالفوا الحس وما يعلمه العقلاء بضرورة عقولهم، فإن كل أحد يعلم أن لون جسده الذي كان لحظة هو هذا اللون، وكذلك لون السماء والجبال والخشب والورق وغير ذلك. ومما ألجأهم إلى هذا ظنهم أنهما لو كانا باقيين لم يمكن إعدامهما، فإنهم حاروا في إفناء الله الأشياء إذا أراد أن يفنيها كما حاروا في إحداثها، وحيرتهم في الإفناء أظهر، هذا يقول: يخلق فناء لا في محل فيكون ضداً لها فتفنى بضدها، وهذا يقول: يقطع عنها الأعراض مطلقاً، أو البقاء الذي لا تبقى إلا به؛ فيكون فناؤها لفوات شرطها. ومن أسباب ذلك ظنهم - أو ظن من ظن منهم - أن الحوادث لا تحتاج إلى الله إلا حال إحداثها لا حال بقائها، وقد قالوا إنه قادر على إفنائها، فتكلفوا هذه الأقوال الباطلة، وهؤلاء لا يحتاجون على بقاء الرب بافتقار العالم إليه بل بأنه قديم وما وجب قدمه امتنع عدمه، وإلا فالباقي حال بقائه لا يحتاج إلى الرب عندهم... والحق أن كل ما سوى الله حادث وهو مفتقر إليه دائماً، وهو بيقينه ويعدمه

(١) محمد بن الهذيل بن عبيد الله المعتزلي، ولد في البصرة سنة (١٢٥هـ) أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل بن عطاء، وحضر مجالس المأمون، تتلمذ عليه النظام وغيره. انفرد عن المعتزلة بمسائل منها: قوله بفناء النار، وأن صفات الله هي الله، وغيرها. توفي سنة (٢٢٧هـ) وقيل سنة (٢٣٥هـ) ينظر طبقات المعتزلة: ص ٤٤، وسير أعلام النبلاء: ٥٤٢/١٠.

(٢) القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (٣٣٨-٤٠٣هـ) من أئمة الأشاعرة، ولد بالبصرة، وتتللمذ على ابن مجاهد وأبي الحسن الباهلي تلميذي الأشعري، ينظر سير أعلام النبلاء: ١٩٠/١٧.

(٣) الفصل: ٢٠٤/٥-٢٠٥، وينظر مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٢٧٥/١٦.

كما ينشئه ويحدثه، كما يحدث الحوادث من التراب وغيره، ثم يفنيها ويحيلها إلى التراب وغيره^(١).

نعم قد يصح القول بعدم بقاء الأعراض، في بعض الأعراض السريعة كالحركة مثلاً، لكنه لا يشمل الأعراض بطيئة الزوال مثل الصَّبَا، وسواد الشعر مثلاً، والنمو للكائن الحي وغيرها. وليس من الأعراض شيء يفني بسرعة حتى لا يمكن أن يضبط مدة بقائه إلا الحركة فقط على تفاوت بين الكائنات في سرعة الحركة: فحركة الطائر المذعور في طيرانه أسرع من حركة السلحفاة في مشيها، وحركة الماء المنساب في الحدود أسرع من حركة الماء الجاري في سيل النهر، وحركة الذي يجري أسرع من حركة الماشي، وهكذا^(٢).

المطلب الثاني

ردّ زعم المتكلمين أن الحدوث هو سبب احتياج الحادث إلى مؤثر

نظرية الخلق المستمر هي دليل من أدلة حدوث العالم عند المتكلمين. وهذا الدليل - في إحدى طرقه - يتلخص في أن جميع الأجسام تتألف من أجزاء، وهذه الأجزاء تنقسم حتى تصل إلى جزء لا يمكن أن تنقسم بعده، هو الجزء الذي لا يتجزأ، أو الجوهر الفرد. وكل الجواهر لا تخلو من أكوان أربعة: وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. وهذه الأكوان ليست راجعة إلى ذات الجوهر؛ لأن الجوهر في حالة سكونه وحركته هو شيء واحد؛ بل هي زائدة على ذاته، يسمونها: أعراضاً، والعرض معنى زائد على الجوهر، والأعراض حادثة لأنها متغيرة ومتجددة، وإذا كانت الجواهر لا تخلو أبداً عن الأعراض، فالجواهر إذن حادثة، والأجسام حادثة، والعالم حادث، وحوادث العالم يتصف بالتجدد والاستمرارية، فهو خلق مستمر أو متجدد، ومن ثم فلا بد له من محدث وهو الله سبحانه وتعالى^(٣).

(١) مجموع الفتاوى: ٢٧٥/١٦ - ٢٧٧.

(٢) ينظر الفصل لابن حزم: ٢٣٨/٥، والدرة فيما يجب اعتقاده، لابن حزم أيضاً: ص ٥٣١ - ٥٣٢.

(٣) ينظر التمهيد للباقلاني: ص ٤١، والمحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار: ٣٦/١، والإرشاد للجويني: ص ٣٩، وتبصرة الأدلة للنسفي: ٦١/١، والتمهيد لقواعد التوحيد لأبي الثناء اللامشي: ص ٤٨ - ٤٩. وهذا الدليل الذي

فالمتكلمون لجأوا إلى القول بأن الأعراض لا تبقى زمانين، وأنها تفتنى في ثان حدوث لها، وبالتالي فهي حادثة، لإثبات حدوث العالم، فإذا ثبت حدوث الأعراض فإن الجواهر حادثة، لأنها لا تخلو من الأعراض، ومادامت الجواهر حادثة، فإن العالم حادث، لأنه لا يخلو من الجواهر^(١).

ولكي يصح القول بدليل الحدوث لابد من استمرار حاجة العالم إلى الله تعالى، ولا يكون هذا - في نظر المتكلمين - إلا بالقول بأن الأعراض لا تبقى زمانين، حتى يستمر العالم بحاجة إلى خالق مؤثر وهو الله تعالى، وهذا أكبر دليل على حدوث العالم وحاجته إلى خالقه.

لقد ظن المتكلمون أن الحدوث هو السبب لاحتياج الحادث إلى المؤثر، بمعنى أن العالم يحتاج إلى من يحدثه ويخرجه إلى الوجود، فمتى خرج إلى الوجود أصبح قائما بذاته مستغن عن غيره، لا يحتاج إلى الخالق بعد ذلك. لذا كان القول بالخلق المستمر فيه إثبات لحاجة المخلوق إلى خالقه، وعدم استغنائه عنه.

يقول الجرجاني^(٢): ((وإنما ذهبوا إلى ذلك لأنهم قالوا: بأن السبب المحجوج إلى المؤثر هو الحدوث. فلزمهم استغناء العالم حال بقاءه عن الصانع، بحيث لو جاز عليه العدم - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - لما ضر عدمه في وجوده، فدفعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض، ولما كان هو متجدداً محتاجاً إلى المؤثر دائماً كان الجوهر أيضاً حال بقاءه محتاجاً إلى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه إليه، فلا استغناء أصلاً))^(٣).

وهذا فيه نظر فليس في إثبات أن العرض لا يبقى زمانين إثبات لحاجة المخلوق إلى خالقه، فكون المخلوق مفتقراً إلى خالقه هو من لوازم حقيقته، لا يحتاج أن يعلل بعلّة

استدل به المتكلمون على حدوث العالم ذمه السلف رحمهم الله وبينوا بطلانه، ينظر بيان تلبيس الجهمية: ٢٤٣/٢ - ٢٦١.

(١) ينظر فكرة الزمان عند الأشاعرة، د. عبد المحسن عبد المقصود محمد سلطان: ص ١٢٤.

(٢) علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني (٧٤٠ - ٨١٦ هـ) فيلسوف ومتكلم، ومن كبار العلماء بالعربية. ولد في تاكو (قرب استراباد) ودرس في شیراز. ولما دخلها تيمور سنة ٧٨٩ هـ فرّ الجرجاني إلى سمرقند، ثم عاد إلى شیراز بعد موت تيمور، فأقام إلى أن توفي. ينظر الأعلام للزركلي: ٧/٥.

(٣) شرح المواقف، للجرجاني: ٣٨/٥.

جعلته مفتقراً، بل الفقر لازم لذاته، والمخلوق الضعيف في حاجة دائمة إلى خالقه لا يستغني عنه طرفة عين، وهذا من معاني اسمه الصمد، فالصمد الذي يقصده الخلق في حوائجهم، ويفتقر إليه جميع العالم العلوي والسفلي غاية الافتقار، وهو - تعالى - مستغن عن كل شيء^(١). يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [فاطر: ١٥] وهذا يعم سائر أحوالهم، ويقول سبحانه: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾ [محمد: ٣٨]، ويقول: ﴿إِلَّاكَ تَبْتُ وَإِلَّاكَ نَسْتَعِثُ﴾ [الفاتحة: ٥]، ولم يقل: في حال دون حال^(٢).

قال ابن تيمية رحمه الله: ((إذا علمنا أن هذا محدث علمنا أنه مفتقر إلى من يحدثه، وإذا علمنا أن هذا ممكن وجوده وممكن عدمه علمنا أنه لا يرجح وجوده على عدمه إلا بفاعل يجعله موجوداً، وكونه مفتقراً إلى الفاعل هو من لوازم حقيقته لا يحتاج أن يعلل بعله جعلته مفتقراً، بل الفقر لازم لذاته، فكل ما سوى الله فقير إليه دائماً لا يستغني عنه طرفة عين، وهذا من معاني اسمه الصمد، فالصمد الذي يحتاج إليه كل شيء، وهو مستغن عن كل شيء، وكما أن غنى الرب ثبت له لنفسه لا لعله جعلته غنياً، فكذلك فقر المخلوقات وحاجتها إليه ثبت لذواتها لا لعله جعلتها مفتقرة إليه. فمن قال: علة الافتقار إلى الفاعل هي الحدوث، أو الإمكان، أو مجموعهما، إن أراد أن هذه المعاني جعلت الذات فقيرة لم يصح شيء من ذلك، وإن أراد أن هذه المعاني يعلم بها فقر الذات: فهو حق، فكل منهما مستلزم لفقر الذات، وهي مفتقرة إليه حال حدوثها وحال بقائها، لا يمكن استغناؤها عنه لا في هذه الحال ولا في هذه الحال))^(٣).

وقال: ((فكل ما سوى الله فإنه بذاته فقير إليه لا يتصور أن لا يكون فقيراً إليه، وفقره إلى الله ليس لعله أوجبت له أن يكون فقيراً، بل فقره لذاته، وأما كونه محدثاً، وكونه ممكناً يقبل الوجود والعدم فهذا دليل على فقره ومستلزم لفقره، فإن المحدث كان معدوماً وما كان معدوماً لم يكن موجوداً بنفسه بل بغيره، وكذلك ما كان يقبل الوجود

(١) ينظر معنى اسم "الصمد" في تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، لابن سعدى: ص ١٣٢٢.

(٢) ينظر شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني، القاضي عبد الوهاب المالكي: ص ٢٣٨.

(٣) الرد على المنطقيين، لابن تيمية: ص ٣٩١، وينظر مجموع الفتاوى: ٥/ ٥١٤ - ٥١٥، ٦/ ٣٣٢، ١٦/ ٢٧٧.

والعدم فإنه ليس له من ذاته أن يكون موجوداً، وهذا مثل قولنا: مصنوع، مخلوق، ونحو ذلك، فإن ذلك دليل على افتقاره. وإلا ففقر الأشياء واحتياجها إلى الخالق هو لذاتها، وقولنا: "لذاته" هو بحسب ما اعتيد من الخطاب، وإلا فليس لها ذات دونه توصف بفقر ولا غنى، بل هو المبدع لإنياتها، ولا إنية لها بدون إبداعه، ولا دوام لإنياتها بدون إبداعه، ولا علة لذلك أصلاً، كما أن وجوبه بنفسه لا علة له، واستغناؤه عن غيره لا علة له^(١).

ومن الأشاعرة المعاصرين الذين انتقدوا قول بعض المتكلمين أن السبب المحجوج إلى المؤثر هو الحدوث: سعيد فودة، حيث يقول: ((ولا يخفى أن فيه تأملاً كبيراً، لأن الحدوث إذا كان سبباً لاحتياج الحادث إلى المؤثر، فهذا الاحتياج يراد به قطعاً التوقف في قيام الوجود عليه، وهذا يلزم منه عقلاً أن يثبت دائماً للحادث، لأنه مادام موجوداً بعد أن لم يكن، فهو حادث، فعلة الاحتياج المذكورة ثابتة له دائماً، فكيف يُنسب له الاستغناء عن المؤثر بعد ذلك؟ فيمكن أن يقال: إن كون الموجود حادثاً علة لاحتياجه إلى المؤثر، وهذا الكون حالة تثبت على الدوام للموجود بعد العدم، ولا يشترط لدوامها أن يدوم تجدد الحدوث))^(٢).

المطلب الثالث

القول بالخلق المستمر ليس مجمعاً عليه بين المتكلمين

ما ذهب إليه بعض المتكلمين من أن العرض لا يبقى زمانين، والقول بما يسمى بالخلق المستمر أو المتجدد ليس مجمعاً عليه بين المتكلمين أنفسهم من وجهين:

الوجه الأول - من جهة ثبوت الأعراض:

فليس هناك إجماع بين المتكلمين في إثبات وجود الأعراض، فقد ذهب بعض المتكلمين إلى إنكار الأعراض:

(١) الصفية، لابن تيمية: ص ٤٥٠-٤٥١، وينظر درء تعارض العقل والنقل: ٣/ ١٤١، ١٠/ ٨، ١٤/ ٥.

(٢) كفاية الساعي في فهم مقولات السجاعي، سعيد فودة: ص ١١٦-١١٧.

ومن أشهرهم أبو بكر بن الأصم^(١)، الذي نفى الأعراض، وقال: ((لا أثبت إلا الجسم الطويل العريض العميق، ولم يثبت حركة غير الجسم، ولا يثبت سكوناً غيره، ولا فعلاً غيره، ولا قياماً غيره، ولا قعوداً غيره، ولا افتراقاً، ولا اجتماعاً، ولا حركة، ولا سكوناً، ولا لوناً غيره، ولا صوتاً، ولا طعماً غيره، ولا رائحة غيره))^(٢).

وقد أشار أبو الحسن الأشعري أن الخلاف بين المتكلمين يطول ولا ينقضي في الأحكام المتعلقة بالأعراض: كوجودها، ومخالفتها للجواهر، وبقائها وفنائها، وانتقالها وعدم انفكاكها^(٣).

قال الخطابي^(٤): ((وإنما سلك المتكلمون في الاستدلال بالأعراض مذهب الفلاسفة وأخذوه عنهم. وفي الأعراض اختلاف كثير: منهم من ينكرها ولا يثبتها رأساً، ومنهم من لا يفرق بينها وبين الجواهر في أنها قائمة بأنفسها كالجواهر))^(٥).

وقد أورد ابن رشد^(٦) إشكالاً على ثبوت الأعراض وقيامها بالجواهر، فقال: ((إذا حدث الجزء الذي لا يتجزأ فما القابل لنفس الحدوث؟ فإن الحدوث عرض من الأعراض، وإذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث، فإن من أصولهم أن الأعراض لا تفارق الجواهر؛ فيضطربهم الأمر إلى أن يضعوا الحدوث من موجود ما، ولموجود ما، وأيضاً فقد يسألون: إن كان الموجود يكون من غير عدم، فبماذا يتعلق فعل الفاعل؟ فإنه ليس بين عدم والوجود وسط عندهم. وإذا كان كذلك، وكان فعل الفاعل لا يتعلق عندهم بالعدم ولا

(١) عبد الرحمن بن كيسان، من متكلمي المعتزلة ومن كبار مفسريهم، وبعد في الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة، تتلمذ على النظام، وعلى أبي الهذيل العلاف وهو من طبقتة، توفي في حدود سنة (٢٢٥هـ). ينظر طبقات المعتزلة: ص ٥٦-٥٧، والأعلام للزركلي: ٣/٣٢٢.

(٢) مقالات الإسلاميين: ص ٣٤٣. وينظر تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد: ١/٢١٥.

(٣) رسالة إلى أهل الثغر، للأشعري: ص ١٩٣-١٩٥، وينظر دعاوى الإجماع عند المتكلمين في أصول الدين، ياسر بن عبد الرحمن يحيى: ص ٤٣٥-٤٤٤.

(٤) الحافظ اللغوي المحدث أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي، ولد سنة بضع عشرة وثلاثمائة، وتوفي سنة ٣٨٨هـ. ينظر سير أعلام النبلاء: ١٧/٢٣.

(٥) نقله عنه ابن القيم في الصواعق المرسلية: ٣/١٩٦. وينظر درع تعارض العقل والنقل: ٧/٣١٠.

(٦) أبو الوليد، محمد بن أحمد بن محمد بن رشد (٥٢٠-٥٩٥هـ) الفيلسوف الفقيه، ولد في قرطبة قبل وفاة جده بأشهر. تولى قضاء أشبيلية، سجن بسبب الفلسفة آخر حياته سنة (٥٩٢هـ) ثم أخرج، مات بعدها في مراكش. ينظر سير أعلام النبلاء: ٢١/٣٠٧.

يتعلق بما وُجِدَ وفُرِغَ من وجوده، فقد ينبغي أن يتعلق بذات متوسطة بين العدم والوجود. وهذا الذي اضطر المعتزلة إلى أن قالت إن في العدم ذاتاً ما. وهؤلاء أيضاً (يعني المعتزلة) يلزمهم أن يوجد ما ليس بموجود بالفعل موجوداً بالفعل! وكلتا الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء^(١).

ومراد ابن رشد أنه إذا كان كل شيء في العالم إما أن يكون جوهرًا أو عرضًا كما يزعم المتكلمون، وأن الجواهر هي سابقة على الأعراض وتقوم بنفسها، وأن الأعراض تقوم بالجواهر ولا تقوم بنفسها، فهي بالتالي تلي الجواهر في الحدوث، وإذا كان الحدوث هو عرض باتفاق المتكلمين، فكيف يتم حدوث الجوهر؟ فإما أن يقال أن العرض يسبق الجوهر وهذا تناقض لأنه يلزم أن يقوم العرض بنفسه، وهذا يناقض مذهبهم، وإما أن يقولوا بقدم الجواهر وينكروا الخلق من عدم.

ولا شك أن هذا لازم للمتكلمين؛ إذ من تعاريف الجوهر عندهم أنه: ((القائم بالذات))^(٢)، أو هو: ((ما قام بنفسه لا بواسطة غيره.. ومعنى قيام الجوهر بنفسه: هو عدم احتياجه لمحل))^(٣)، فاحتياج الجوهر إلى عرض هو الحدوث؛ يناقض حقيقة الجوهر وطبيعته عند المتكلمين.

الوجه الثاني – القول بأن العرض لا يبقى زمانين ليس مجمعاً عليه بين المتكلمين؛

فقد قال جمهور المعتزلة ببقاء الأعراض، قال البزدوي^(٤): ((إن المعتزلة ذكرت أن البياض في الشحم، والسواد في الغراب باق مشاهد، وهو من جملة الأعراض، وكذا في سائر الأعراض، إذ لا فرق بين جميع الأعراض))^(٥).

(١) الكشف على مناهج الأدلة: ص ١٠٧.

(٢) التمهيد لقواعد التوحيد، اللامشي: ص ٤٦، وأبكار الأفكار للآمدي: ٥٥/٢.

(٣) كفاية الساعي في فهم مقولات السجاعي، سعيد فودة: ص ١١٩.

(٤) أبو اليسر محمد بن محمد بن الحسين النسفي البزدوي الماتريدي (٤٢١-٤٩٣هـ) ولي قضاء سمرقند، أملى الحديث مدة، انتهت إليه رئاسة الحنفية والماتريدية في ما وراء النهر، توفي ببخارى. ينظر سير أعلام النبلاء: ٤٩/١٩.

(٥) أصول الدين، للبزدوي: ص ٢٥. وينظر الشامل للجويني: ص ١٦٧، ونشر الطوالع: ص ٢٠٢.

وقال ابن تيمية إن ((جمهور العقلاء من أهل الكلام - وغيرهم من أصناف الناس - ينكرون ذلك، بل يقولون: إن هذا خلاف الحس والضرورة))^(١).

وقد قال ببقاء الأعراض: أبو الهذيل العلاف، فيحكى عنه الأشعري قوله: ((الأعراض منها ما يبقى ومنها ما لا يبقى، والحركات كلها لا تبقى، والسكون منه ما يبقى ومنه ما لا يبقى.. وكان يزعم أن الألوان تبقى، وكذلك الطعوم، والأرايح، والحياة..))^(٢).

ونذهب أبو علي الجبائي^(٣)، وابنه^(٤) إلى بقاء الألوان والطعوم والروائح وغيرها. يقول الأشعري عن الجبائي: ((كان محمد بن عبد الوهاب الجبائي يقول: الحركات كلها لا تبقى، والسكون على ضربين: سكون الجماد، وسكون الحيوان. فسكون الحي المباشر الذي يفعله في نفسه لا يبقى، وسكون الموات يبقى. وكان يقول: إن الألوان، والطعوم، والأرايح، والحياة، والقدرة، والصحة تبقى. ويقول بقاء أعراض كثيرة))^(٥).

ومنها القاضي عبد الجبار إذ يعرف العرض بأنه: ((ما يعرض في الوجود ولا يجب لبثه كلبث الجواهر والأجسام. وقولنا: ولا يجب لبثه كلبث الجواهر والأجسام احتراز عن الأعراض الباقية فإنها تبقى؛ ولكن لا على حد بقاء الأجسام والجواهر؛ لأنها تنتفي بأضدادها، والجواهر والأجسام باقية ثابتة))^(٦).

فالمعتزلة يميزون بين نوعين من الأعراض: بين ما يبقى ما دام لم يحل محله ضده، كالحياة تبقى ما دام لم يحل محلها الموت، وبين من لا يطول لبثه كالحركة مثلاً. في حين أن جمهور الأشاعرة يعتبرون أن الأعراض كلها لا تبقى زمانين^(٧).

(١) درء تعارض العقل والنقل: ٤٥١/٣ - ٤٥٢.

(٢) مقالات الإسلاميين: ص ٣٥٨ - ٣٥٩، وينظر تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي: ٥٤٧/٢.

(٣) أبو علي، محمد بن عبد الوهاب الجبائي، شيخ معتزلة البصرة في عصره، وإليه تنسب الجبائية من فرق المعتزلة. والجبائي نسبة إلى (جبّ) من أعمال خوزستان. توفي سنة (٢٠٣هـ)، ينظر طبقات المعتزلة: ص ٨٠.

(٤) أبوهاشم، عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، يعد في الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة، تتلمذ على أبيه وخالفه في مسائل، وأخذ النحو عن المبرد، توفي سنة (٣٢١هـ)، ينظر طبقات المعتزلة: ص ٩٤.

(٥) مقالات الإسلاميين: ص ٣٥٩، وينظر أصول الدين للبغدادى: ص ٥١، وتبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي: ٥٤٧/٢.

(٦) شرح الأصول الخمسة: ص ٢٣٠.

(٧) ينظر بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري: ص ١٨٦.

ومن الأشاعرة: الفخر الرازي^(١) - وقد ناقض مذهبه، وخالف جمهور الأشاعرة - حيث يقول: ((الحق عندي أن الأعراض يجوز عليها البقاء، بدليل أنه كان ممكن الوجود في الزمان الأول، فلو انتقل إلى الامتناع الذاتي في الزمان الثاني لجاز أيضاً أن ينتقل الشيء من العدم الذاتي إلى الوجود الذاتي، وذلك يلزم منه نفي احتياج المحدث للمؤثر، وهو محال))^(٢).

ومنهم المكلاتي^(٣)، فيقول: ((اعلم أن قول القائل: العرض هو الذي قد يوجد في الأمر حيناً، ولا يوجد حيناً، والذي يمكن أن يوجد للشيء، وأن لا يوجد له، قول باطل، فإن العرض قد يكون دائم الوجود، وقد يكون غير دائم الوجود، وليس يسمى عرضاً لا لدوام وجوده، ولا لسرعة زواله، بل معنى أنه عرض هو: أن لا يكون داخلأ في ماهية موضوعة))^(٤).

ومنهم التفازاني حيث يقول في متنه "المقاصد": ((والحق أن بقاء العرض في الجملة كبقاء الجسم))^(٥). ويشرح كلامه السابق فيقول: ((قال: والحق يريد أن امتناع بقاء الأعراض على الإطلاق وإن كان مذهباً للأشاعرة وعليه يبتني كثير من مطالبهم؛ إلا أن الحق أن العلم ببقاء بعض الأعراض: من الألوان والأشكال سيما الأعراض القائمة بالنفس، كالعلوم والإدراكات وكثير من الملكات، بمنزلة العلم ببقاء بعض الأجسام من غير تفرقة))^(٦).

(١) محمد بن عمر بن الحسين التيمي البكري، الفخر الرازي من أئمة الأشاعرة (٥٤٤-٦٠٦هـ) المتكلم المفسر، أصله من طبرستان، ومولده في الري وإليها نسبته، ويقال له (ابن خطيب الري) رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وتوفي في هراة، ينظر سير أعلام النبلاء: ٢١/٥٠٠.

(٢) معالم أصول الدين، للرازي: ص ٤٢.

(٣) أبو الحجاج، يوسف بن محمد بن المعز المكلاتي الفاسي الأشعري (٥٥٠-٦٢٦هـ)، ومكلاته: اسم لقبيلة من قبائل البربر، واسم لموضع بين "فاس" و"سجلماسة"، ولد في مدينة فاس على الأغلب، وأقام بها فترة يحصل العلم، ورحل إلى الأندلس. ينظر مقدمة د. فوقية حسين لكتاب المكلاتي "لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول".

(٤) لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول: ص ٣٥-٣٦.

(٥) شرح المقاصد: ١٦٥/٢.

(٦) شرح المقاصد: ١٦٥/٢-١٦٦.

وأجازت الكرامية^(١) بقاء الأعراض، وقالوا إن حدوث كل حادث في العالم، إنما هو بقول الله تعالى "كن" وإرادته لحدوثه، وإن عدمه بقوله "أفن"، وإرادته لعدمه، فإذا خلق جسماً أو عرضاً وجب بقائه إلى أن يقول له "أفن" ويريد عدمه^(٢).

* * *

(١) الكرامية نسبة إلى محمد بن كرام السجستاني، وينسب إلى الكرامية القول بأن الإيمان هو نطق اللسان بالتوحيد، مجرد عن عقد قلب، وعمل جوارح. والقول بأن الباري جسم لا كالأجسام، وأن النبي تجوز منه الكبائر سوى الكذب، وغيرها. ينظر الملل والنحل: ١/١٠٧، وسير أعلام النبلاء: ١١/٥٢٣.

(٢) ينظر أصول الدين، للبيضاوي: ص ٥٠، وتبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي: ٢/٥٤٧، وتلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، للصفار: ١/٣٠٥.

المبحث الخامس

اللوازم الفاسدة الناجمة عن القول بنظرية الخلق المستمر لزم من الاعتقاد بالخلق المستمر لوازم باطلة، من أهمها: أولاً- نفي صفات الله تعالى:

من اللوازم الفاسدة الناتجة عن هذه النظرية، بل من أشدها فساداً: تعطيل صفات الله تعالى الثابتة في الكتاب والسنة، فالمعتزلة يعتقدون استحالة قيام الصفات به تعالى، لاعتقادهم أن الصفات أعراض، وأن الأعراض لا تبقى زمانين، وأن قيام العرض به يقتضي حدوثه، فردوا جميع ما يضاف إلى الله إلى إضافة خلق، أو إضافة وصف من غير قيام معنى به^(١).

يقول ابن تيمية رحمه الله: ((الجهمية من المعتزلة وغيرهم الذين ينفون الصفات لما رأوا أن الصفات تقوم بالأجسام، وهي الأعراض أيضاً، وبها أو ببعضها احتجوا على حدوث الموصوف الذي قامت به، وقالوا به، وقالوا: إنها لا تقوم إلا بمتحيز، ولا تقوم إلا بمحدث، نفوها عن الله تعالى. وقالوا: من أثبتها فقد قالوا إنه يقوم به الأعراض، وهي لا تقوم إلا بمتحيز، فيكون متحيزاً محدثاً))^(٢).

أما الأشاعرة والماتريدية فأثبتوا بعض الصفات لله جل وعلا، كالحياة، والعلم، والقدرة، لكنهم لم يصرحوا بأنها أعراض حتى لا يقعوا في التناقض لأن العرض - كما يقولون - لا يبقى زمانين، يقول الكلاباذي: ((أجمعوا على أن لله صفات على الحقيقة هو بها موصوف من العلم والقدرة والقوة والعز والحلم والحكمة والكبرياء والجبروت والقدم والحياة والإرادة والمشئنة والكلام، وأنها ليست بأجسام ولا أعراض))^(٣)، ويقول النسفي: ((لم تكن صفات الله تعالى أعراضاً، ولم يلزمنا بإثبات الصفات لله تعالى إثبات الأعراض في الأزل، ولا القول بقيام الأعراض بذات الله تعالى))^(٤).

(١) ينظر مقالات الإسلاميين للأشعري: ١/ ٣٦٩-٣٧٠، ومجموع فتاوى ابن تيمية: ٦/ ١٤٧-١٤٨، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة، د. عبد الرحمن المحمود: ٢/ ٧٤٠.

(٢) بيان تلبيس الجهمية: ٤/ ٣٨٦-٣٨٧.

(٣) التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر الكلاباذي الصوفي الأشعري: ص ٣٥.

(٤) تبصرة الأدلة، للنسفي: ١/ ١١١.

ولما أورد عليهم أن هذه الصفات هي معان تقوم بالله تعالى، فكيف تنفون قيام الأعراض بالله ثم تثبتون له هذه الصفات؟ قالوا: العرض لا يبقى زمانين، وصفات الرب تبارك وتعالى عندنا باقية بخلاف الأعراض القائمة بالمخلوقات؛ فإنها لا تبقى زمانين، فعمدة التفريق عندهم بين قيام الصفات بالله تعالى وقيام الأعراض بالمخلوقين، هو القول بأن الأعراض لا تبقى زمانين^(١).

يقول ابن تيمية رحمه الله: ((قول من يقول: له صفات لكن ليست أعراضاً، أو لا تسمى أعراضاً، لأن العرض ما يعرض لمحلّه ويزول عنه، وصفاته لازمة لذاته ليست زائلة عنها. وهذا مما قوى عند هؤلاء أن يقولوا: الأعراض لا تبقى زمانين أصلاً، ليكون هذا فرقاً بين صفات الله تعالى، وصفات المخلوقين من تسمية صفات المخلوقات أعراضاً دون صفات الخالق... وهذه طريقة الكلابية والأشعرية ومن وافقهم من الفقهاء من أهل المذاهب الأربعة وغيرهم))^(٢).

والقول بأن الأعراض تزول، ولا تبقى زمانين لا يسلم لهم كما سبق بيانه فيما مضى، وعليه يسقط استدلالهم بهذا الفرق، وهم بين أمرين:

إما أن يجوزوا قيام الأعراض بالله تعالى، فالعرض عندهم هو ما يقوم بغيره، ولا يستقل بنفسه، وهكذا شأن صفات الله تعالى. وإذا جوزوا ذلك فسد عليهم استدلالهم المشهور بأن الأعراض لا تقوم إلا بمحدث، لأن قيام العرض بمحل يلزم منه أن يكون جسماً حادثاً متحيزاً، وهذا هو المطلوب. أو أن يمنعوا قيام الصفات بالله تعالى، فيقعوا في مذهب الجهمية الأوائل المعطلين لسائر صفات الرب جل وعلا^(٣).

ويرى شيخ الإسلام رحمه الله أن الفرق بين الأعراض وبين الصفات فرق صوري يرجع إلى الاصطلاح في الحقيقة^(٤)، فإذا جاز أن تقوم به الصفات التي هي أعراض في غيره لزم أن لا يثبت لله تعالى صفة، ما دام أن العرض لا يبقى بل يزول كما زعم المتكلمون.

(١) ينظر مجموع الفتاوى: ٥/ ٥٣٦، ومقالات في تناقضات الأشعرية، محمد براء ياسين: ص ٢٤.

(٢) بيان تلبيس الجهمية: ٤/ ٣٨٧-٣٨٨.

(٣) ينظر مقالات في تناقضات الأشعرية، محمد براء ياسين: ص ٢٦.

(٤) ينظر شرح العقيدة الأصفهانية، لابن تيمية: ص ٤٥٩-٤٦٠.

يقول ابن تيمية: ((ثم منهم من يقول: هي صفات وليست أعراضاً؛ لأن العرض لا يبقى زمانين وهذه باقية، ومنهم من يقول: بل تسمى أعراضاً لأن العرض قد يبقى. وقول من قال: إن كل عرض لا يبقى زمانين قول ضعيف، وإذا كانت الصفات الباقية تسمى أعراضاً، جاز أن تسمى هذه أعراضاً))^(١).

ويقول رحمه الله: ((وأما تناقضهم في العقليات فلا يحصى مثل قولهم: إن الباري لا تقوم به الأعراض ولكن تقوم به الصفات، والصفات والأعراض في المخلوق سواء عندهم: فالحياة والعلم والقدرة والإرادة والحركة والسكون في المخلوق، وهو عندهم عرض. ثم قالوا في الحياة ونحوها: هي في حق الخالق صفات وليست بأعراض؛ إذ العرض هو ما لا يبقى زمانين، والصفة القديمة باقية، ومعلوم أن قوله: "العرض ما لا يبقى زمانين" هو فرق بدعوى وتحكم، فإن الصفات في المخلوق لا تبقى أيضاً زمانين عندهم، فتسمية الشيء صفة أو عرضاً لا يوجب الفرق، لكنهم ادعوا أن صفة المخلوق لا تبقى زمانين، وصفة الخالق تبقى فيمكنهم أن يقولوا: العرض القائم بالمخلوق لا يبقى، والقائم بالخالق باق. هذا إن صح فقولهم إن الصفات التي هي الأعراض لا تبقى فأكثر العقلاء يخالفونهم في ذلك))^(٢).

ولفظ العرض من الألفاظ المجملة التي قد تحتل معنى صائباً، وقد تحتل معنى باطلاً. والسلف رحمهم الله لا يقولون إن ((صفاته أعراض، ولا يقولوا ليست أعراضاً، كما لا يقولون أنه جسم، ولا أنه ليس بجسم؛ لأن ذلك كله بدعة مذمومة عند سلف الأمة وأئمتها؛ ولأن النزاع في ذلك إن كان في معنى وجب إثبات المعنى الحق دون المعنى الباطل، فيسأل النفاة المثبتة ما أرادوا بذلك؟ فإن أثبتوا حقاً وبطلاً أقر الحق دون الباطل، وكذلك النفاة إن نفوا حقاً وبطلاً نفى الباطل دون الحق، ومن أثبت حقاً أو نفى باطلاً أقر، ومن أثبت باطلاً أو نفى حقاً منع))^(٣).

(١) مجموع الفتاوى: ٣٠٠/٩.

(٢) الفتاوى الكبرى: ٦٢٥/٦ - ٦٢٦.

(٣) بيان تلبيس الجهمية: ٣٨٧/٤ - ٣٨٩.

ثانياً-رفض مبدأ السببية والاطراد في قوانين الطبيعة:

نتيجة لقول الأشاعرة بالخلق المستمر فقد أبطلوا مبدأ السببية، والاطراد في قوانين الطبيعة الذي خلقه الله فيها، فلا ارتباط لسبب بمسبب، وإنما العلاقة بينهما علاقة اقتران. وفسروا ما يرى من ارتباط بين الظواهر: كتبريد الثلج، وإحراق النار، وقطع السكين، والشيع من الأكل، والري من الماء بأنه اقتران جرت به العادة. وعلى ذلك انتهى نظرهم إلى ما يسمى بالخلق المتجدد، وهو أن الله يخلق العالم خلقاً مستمراً في كل آن^(١)، ولم يجعل الله شيئاً سبباً لشيء، وهذا يعني ((أنه عندما يخلق الله تعالى جوهرأ يخلق معه في نفس الآن أي عرض شاء. وبما أن الأعراض لا تبقى زمانين، فإن كل عرض يخلقه الله تعالى في ذلك الجوهر يزول ويفنى في "ثاني حال وجوده" أي في الآن التالي للآن الذي وجد فيه، فيخلق الله مكانه عرضاً آخر من نوعه يزول ويفنى هو الآخر في ثاني حال وجوده، فيخلق الله عرضاً ثالثاً مكانه.. وهكذا. مادام الله يريد اتصاف ذلك الجوهر بذلك العرض. فإذا أراد الله خلق عرض آخر في ذلك الجوهر مكان العرض الأول (البياض مكان السواد مثلاً) خلقه، وإن كف الله عن خلق الأعراض في ذلك الجوهر عدم... وواضح أن القول بالخلق المستمر بهذه الصورة يلغي السببية تماماً؛ بل إن المتكلمين- والأشاعرة منهم خاصة- إنما أكدوا على هذا التدخل المستمر لإرادة الله على صعيد خلق الأعراض...)) لكي يسدوا الباب أمام فكرة أن يكون شيء سبب لشيء^(٢).

فالأشاعرة- على سبيل المثال- لا يرون أن الإحراق سببه النار، بل إن الله تعالى عند اقتران النار بشيء يخلق عرضاً هو الإحراق في كل آن، ثم يفنيه ويخلق عرضاً آخر من جنسه ثم يفنيه، وهكذا. وهذا العرض الذي لا يبقى زمانين ويسمى الإحراق، ليست النار سبباً له، ولا هو فاعل بنفسه، بل خلق الله تعالى المستمر للإحراق عند اقتران النار بالشيء. يقول الباقلاني: ((إن كان ذلك الطبع الذي يومئون إليه عرضاً من الأعراض ففسد إثباته فاعلاً من وجوه: أحدها: أن الأعراض لا يجوز أن تكون فاعلة كما لا يجوز أن تفعل

(١) ينظر الكلام في التوحيد، الحبيب عياد: ص ٢٢٢-٢٢٣، وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين، د. حسام الدين الألويسي: ص ٩١.

(٢) بنية العقل العربي: ص ١٩٣.

الأفعال الألوان، والأكوان وغيرهما من أجناس الأعراض، وكما لا يجوز أن يصنع دقائق المحكمات من الصياغة، والنساجة، والكتابة شيء من الأعراض، ولا الميت ولا الجماد. وعلى أنه لو جاز وقوع هذه الأفعال - من الشبغ، والري، والإسكار، والصحة، والإسقام - من الأعراض، لجاز وقوعها من الموات. ولو جاز ذلك، لجاز أن نفعل نحن جميع ذلك، لأننا قادرون، عالمون، مريدون. فوقع هذه الأفعال من الحي العالم القادر، أقرب في عقل كل عاقل من وقوعها من الأعراض والموات، وفي تعذر ذلك علينا دليل على أنه أشد تعذراً على من قصر عن صفتنا^(١).

وقد سبقهم إلى نفي الأسباب ضرار بن عمرو الكوفي^(٢) من المعتزلة، فانفرد هو وفرقته بأن قالوا: ليس في النار حر، ولا في الثلج برد، ولا في الزيتون زيت، ولا في العنب عصير، ولا في العسل حلاوة، ولا في الصبر مرارة، ولا في العروق دم، وإنما يخلقه الله تعالى عند الذوق أو اللمس أو العصر أو القطع^(٣).

يقول الغزالي: ((الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبغ والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جراً إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف، فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه بخلقها على التساوق، لا لكونه ضرورياً في نفسه، غير قابل للفوت، بل في المقدور (مقدور الله) خلق الشبغ دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة، وهلم جراً إلى جميع المقترنات.. والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول، فلنعين مثلاً

(١) التمهيد للباقلاني: ص ٥٩-٦٠.

(٢) ضرار بن عمرو الغطفاني الكوفي، قاض من كبار المعتزلة، طمع برياستهم في بلده، فلم يدرکها، فخالفهم، فكفروه وطردوه، توفي سنة (١٩٠هـ) ينظر الأعلام للزركلي: ٣ / ٢١٥.

(٣) ينظر الفصل لابن حزم: ٦١/٥ - ٦٢.

واحداً وهو الاحتراق في القطن مثلاً مع ملاقة النار، فإننا نجوز وقوع الملاقة بينهما دون الاحتراق ونجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقة النار^(١).

ويقول السنوسي^(٢): ((لا تأثير للطعام في الشبع، ولا للماء في الري أو النبات، ولا للنار في الإحراق أو التسخين أو نضج الطعام، ولا للثوب أو الجدار في الستر، أو دفع الحر أو البرد، ولا للشجرة في الظل، ولا للشمس وسائر الكواكب في الضوء، ولا للسكين في القطع.. وقس على هذا كل ما أجرى الله تعالى عاداته أن يوجد عنده شيئاً، ولتعلم أنه من الله تعالى بلا واسطة، ولا أثر فيه لتلك الأشياء المقارنة، لا بطبعها ولا بقوة أو خاصة جعلها الله تعالى فيها^(٣))).

وكذلك فإن ما يحصل من العبد من طاعة ليست سبباً للمثوبة بزعمهم، ولا وقوعه في معصية سبب للعقاب، فليس من أسباب يفعلها المؤمن حتى ينجو، فليس عندهم في الوجود شيء يكون سبباً لشيء أصلاً، ولا شيء جعل لأجل شيء، بل كل ذلك مرده إلى محض الإرادة الواحدة يصدر عنها كل حادث، ويصدر مع الآخر مقترباً به اقتراناً عادياً، لا أن أحدهما معلق بالآخر، أو سبب له، أو حكمة له، ولكن لأجل ما جرت به العادة من اقتران أحدهما بالآخر^(٤).

إن القول بالخلق المستمر أو الخلق المتجدد، وأنه تعالى يخلق خلقاً مستمراً، يلغي العلاقة المعلومة بالضرورة بين الأسباب والمسببات التي هي كلها من خلق الله جل وعلا، فالله تعالى خالق الأسباب والمسببات، والله يخلق الأسباب ويخلق الأشياء بها، كما نطق بذلك الكتاب والسنة، وكما اتفق عليه سلف الأمة.

(١) تهافت الفلاسفة، الغزالي: ص ٢٣٧.

(٢) محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي (٨٣٢-٨٩٥ هـ) عالم تلمسان في عصره. تعتبر عقيدته الصغرى المسماة "أم البراهين"، وعقيدته الوسطى، وعقيدته الكبرى المسماة "عقيدة أهل التوحيد" مع شروحاتها من كتب الأشاعرة المهمة. ينظر الأعلام للزركلي: ١٥٤/٧.

(٣) العقيدة الوسطى وشرحها للسنوسي: ص ٢٤٧. وينظر حاشية المطيعي على شرح الخريدة للدردير: ص ٦٨-٦٩.

(٤) ينظر منهاج السنة: ٣٦١/٥.

وأهل السنة وسط بين الطبايعين الذين يشركون في توحيد الربوبية ويزعمون أن للأسباب تأثيراً مستقلاً عن إرادة الخالق، وبين الأشعرية ومن وافقهم الذين ينكرون أي تأثير للأسباب ويزعمون أن التأثير يحصل عندها لا بها.

قال ابن تيمية: ((الأسباب ليست مستقلة بالمسببات، بل لا بد لها من أسباب آخر تعاونها ولها- مع ذلك- أضداد تمانعها، والمسبب لا يكون حتى يخلق الله جميع أسبابه، ويدفع عنه أضداده المعارضة له، وهو سبحانه يخلق جميع ذلك بمشيئته وقدرته كما يخلق سائر المخلوقات))^(١).

وقال رحمه الله: ((جمهور أهل السنة المثبتة للقدر من جميع الطوائف.. لا ينكرون تأثير الأسباب الطبيعية، بل يقرون بما دل عليه الشرع والعقل من أن الله يخلق السحاب بالرياح، وينزل الماء بالسحاب، وينب النبات بالماء. ولا يقولون: إن القوى والطبايع الموجودة في المخلوقات لا تأثير لها، بل يقرون أن لها تأثيراً.. لكن يقولون هذا التأثير هو تأثير الأسباب في مسبباتها، والله تعالى خالق السبب والمسبب، ومع أنه خالق السبب فلا بد له من سبب آخر يشاركه، ولا بد له من معارض يمانعه، فلا يتم أثره مع خلق الله له إلا بأن يخلق الله السبب الآخر ويزيل الموانع))^(٢).

وإثبات الأسباب دل عليه القرآن، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْبَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [النحل: ٦٥]، فالله تعالى جعل نزول الأمطار سبباً لإحياء الأرض بأنواع من النباتات، فالماء النازل من السماء: سبب، والنبات الخارج من الأرض مسبب عنه، فحصول المسبب كان بتوسط السبب، والله خالقهما، والله خلق هذا بهذا. ولا يلزم من وجود السبب وقوع المسبب، فإن السبب قد يفتقر إلى مشارك ومعاون، وقد يجعل الله جل وعلا له موانع تمنع من حصول المسبب، قال ابن تيمية رحمه الله: ((وإما إثبات الأسباب التي لا تستقل بالأثر بل تفتقر إلى مشارك معاون وانتفاء معارض مانع وجعلها مخلوقة لله - فهذا هو الواقع الذي أخبر به القرآن ودل عليه العيان والبرهان وهو من دلائل

(١) مجموع الفتاوى: ٨/ ٤٨٧-٤٨٨.

(٢) منهاج السنة: ١/ ١٢، وينظر مجموع الفتاوى: ٨/ ٤٨٥، وجامع الرسائل: ١/ ٨٨، وجامع المسائل:

٢١٠/٦-٢١١، جميعها لابن تيمية.

التوحيد وآياته))^(١). وقال ابن القيم رحمه الله: ((فهو الذي جعل السبب سبباً، وهو الذي رتب على السبب حصول المسبب، ولو شاء لأوجده بغير ذلك السبب، وإذا شاء منع سببية السبب وقطع عنه اقتضاء أثره، وإذا شاء أقام له مانعاً يمنعه عن اقتضاء أثره مع بقاء قوته فيه، وإذا شاء رتب عليه ضد مقتضاه وموجبه. فالأسباب طوع مشيئته سبحانه وقدرته، وتحت تصرفه وتديره، يقلبها كيف شاء))^(٢).

ثالثاً- الاعتقاد بأنه لا فعل للعبد حقيقة:

من لوازم الاعتقاد بالخلق المستمر نفي أي قدرة للعبد على الفعل، فالعبد لا يفعل ولا يريد ولا يقدر، فمثلاً: تحريك الكاتب للقلم ليس فعلاً يقوم به الكاتب، بل هي أعراض متتالية يخلقها الله في القلم حتى يتحرك، فالله يخلق في هذا القلم تحركاً بعد تحرك، هكذا دائماً طال ما القلم متحركاً، وكذلك حركة اليد المحركة للقلم يخلق الله فيها أعراضاً متتالية من الحركة فيظن الظان أنها تتحرك بفعل صاحبها وليس الأمر كذلك، بل الله هو الفاعل الحقيقي، والعبد ليس له فعل، أو تأثير، وإن نُسب للعبد فعل فهو على سبيل المجاز. ف((العبد مجبور في عين اختياره، بل إن له قدرة تقتصر بالمقدور، ولا تؤثر فيه))^(٣)، ((وليس لتلك القدرة الحادثة تأثير في الفعل أصلاً، وإنما تتعلق به وتصاحبه فقط))^(٤)، وفعل العبد ((واقع بقدرة الله وحدها))^(٥)، قال التلمساني: ((وحاصل العبد القادر عند أهل السنة- يقصد الأشاعرة- أنه مجبور في قالب مختار، مجبور من حيث أنه لا أثر له ألَبَتة في أثر ما عموماً، وإنما هو ظرف للحوادث والأعراض يخلق الله تعالى فيه ما شاء ويختار))^(٦)، ثم قال بعد ذلك: ((ما اقتصرنا عليه في أصل العقيدة من عدم التأثير للقدرة الحادثة ألَبَتة هو المعروف المشهور عندهم- أي الأشاعرة- الذي لا يصح عقلاً ولا شرعاً

(١) درء تعارض العقل والنقل: ٣/٨٤٨.

(٢) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين: ٣/١٠٥.

(٣) اغتنام الفوائد في التنبيه على معاني قواعد العقائد، أحمد زروق: ص ١٨٠.

(٤) العقيدة الوسطى وشرحها للسنوسي: ص ٢٣٤.

(٥) شرح المقاصد: ٤/٢٢٣. وينظر حاشية المطيعي على شرح الخريدة للدردير: ص ٦٥.

(٦) العقيدة الوسطى وشرحها للسنوسي: ص ٢٣٦-٢٣٧.

خلافه^(١)، وهذه القدرة الحادثة يسميها الأشاعرة بالكسب، ((والكسب: عبارة عن مصاحبة القدرة الحادثة للمقدور وتعلقها به من غير تأثير لها البتة))^(٢).

يقول ابن ميمون: ((وكذلك الفعل المخلوق عند بعضهم - يقصد الأشاعرة - كل ذلك أعراض لا بقاء لها، وإنما الله يخلق في هذا القلم تحركاً بعد تحرك، هكذا دائماً طال ما القلم متحركاً، فإذا سكن، فلم يسكن حتى خلق فيه أيضاً سكوناً، ولا يبرح يخلق فيه سكوناً بعد سكون طالما القلم ساكناً. ففي كل آن من تلك الآتات، أعني: الأزمنة الأفراد، يخلق الله عرضاً في جميع أشخاص الموجودات، من ملك وفلك وغيرهما، هكذا دائماً في كل حين. وقالوا: إن هذا هو الإيمان الحقيقي بأن الله فاعل، ومن لم يعتقد أن هكذا يفعل الله، فقد جحد كون الله فاعلاً على رأيهم))^(٣).

ونقل ابن ميمون عن المتكلمين قولهم: ((إن الإنسان إذا حرك القلم، فما الإنسان حركه؛ لأن هذا التحرك الذي حدث في القلم، هو عرض خلقه الله في القلم، وكذلك حركة اليد المحركة للقلم عرض خلقه الله في اليد المتحركة، وإنما أجرى الله العادة بأن تقارن حركة اليد لحركة القلم، لا أن لليد أثراً بوجه، ولا سببية في حركة القلم؛ لأن العرض قالوا: لا يتعدى محله. وبإجماع منهم أن هذا الثوب الأبيض الذي أنزل في خابية النيلج^(٤)، فانصبغ، ليس النيلج سوده؛ لأن السواد عرض في جسم النيلج، لا يتعدى لغيره. وليس ثم جسم له فعل أصلاً، وإنما الفاعل الأخير الله، وهو الذي أحدث السواد في جسم الثوب عند مقارنته للنيلج، إذ هكذا أجرى العادة وبالجمل لا يقال هذا سبب كذا بوجه))^(٥).

والقدرة الحادثة المقترنة بفعل العبد الناشئ عنها هي - عند الأشاعرة - عرض من الأعراض التي لابد أن تقارن الفعل، ولا تكون سابقة عليه؛ لأن الأعراض لا تبقى زمانين.

(١) المصدر السابق: ص ٢٣٩.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٣١.

(٣) دلالة الحائرين: ص ٢٠٤.

(٤) النِيلَج: صِبَاغٌ أَزْرَقٌ يُسْتَخْرَجُ مِنْ وَرَقِ نَبَاتِ النَّيْلِ، وَهُوَ الْمَعْرُوفُ بِالنَّيْلَةِ. يَنْظُرُ مَادَّةُ "نَيْلٌ" فِي تَاجِ الْعُرُوسِ:

٥٤/٣١، والمعجم الوسيط: ٩٦٧/٢.

(٥) دلالة الحائرين: ص ٢٠٣.

يخلق الله جل وعلا هذا العرض وقت القصد للفعل، فليس للعبد فعل حقيقة، وليس لقدرته الحادثة أي تأثير في فعله^(١).

يقول التفਤازاني: ((وإذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه، وإلا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه، لما مر من امتناع بقاء الأعراض))^(٢).

وإثبات قدرة للعبد مقارنة للفعل لا أثر لها هو نفي للقدرة في الحقيقة، وهذا ما جعل إمام الحرمين يقول: ((وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كفي القدرة أصلاً))^(٣). والذي عليه أهل السنة والجماعة أن للعبد قدرة حقيقية على الفعل، فهو فاعل حقيقة للفعل بإرادته واختياره، وفعله وإرادته تبع لمشئته الله تعالى وإرادته، فهو تعالى الخالق للعبد وفعله.

قال ابن تيمية رحمه الله: ((جمهور أهل السنة المثبتة للقدر من جميع الطوائف يقولون: إن العبد فاعل لفعله حقيقة، وأن له قدرة حقيقية، واستطاعة حقيقية))^(٤). وقال: ((الذين قالوا لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله هم هؤلاء أتباع جهم نفاة الأسباب؛ وإلا فالذي عليه السلف وأتباعهم وأئمة أهل السنة وجمهور أهل الإسلام المثبتون للقدر المخالفون للمعتزلة إثبات الأسباب، وأن قدرة العبد مع فعله لها تأثير كتأثير سائر الأسباب في مسبباتها... فقدره العبد سبب من الأسباب، وفعل العبد لا يكون بها وحدها بل لا بد من الإرادة الجازمة مع القدرة. وإذا أريد بالقدرة القوة القائمة بالإنسان فلا بد من إزالة الموانع كإزالة القيد والحبس ونحو ذلك والصاد عن السبيل كالعدو وغيره))^(٥). والاستطاعة (القدرة) – عند أهل السنة والجماعة – نوعان^(٦):

(١) ينظر شرح المقاصد: ٢٢٤/٤، وإتحاف المريد بجوهره التوحيد، للقاني: ص ١٥٤، ومنهاج السنة: ٤٧/٣، ٧١.

(٢) شرح العقائد النسفية، للتفتازاني: ص ٩١.

(٣) الملل والنحل: ٩٨/١.

(٤) منهاج السنة: ١٢/١.

(٥) مجموع الفتاوى: ٤٨٧/٨ – ٤٨٨.

(٦) ينظر درء التعارض: ٦٠/١ – ٦٢، والهداية الربانية في شرح العقيدة الطحاوية، للراجحي: ٦٨٢/٢ – ٦٨٣.

نوع قبله لا يجب أن تقارن الفعل وهي المصححة للتكليف التي هي شرط فيه وبها يتمكن العبد من القيام بما كلف به، كونها مناط الأمر والنهي، فهي بمعنى توفر الأسباب والآلات، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]. وقول النبي ﷺ لعمران بن حصين^(١): ((صل قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنب))^(٢)، ومعلوم أن الحج والصلاة يجبان على المستطيع سواء فعل أو لم يفعل، فعلم أن هذه الاستطاعة لا يجب أن تكون مع الفعل. وهذه الاستطاعة موجودة في كل مكلف: مسلم أو كافر، مطيع أو عاص، وتكون مقارنة للفعل وقد تتقدم عليه، ولولا وجود هذه الاستطاعة لم يثبت التكليف كقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦].

ب- ونوع مقارن لفعل موجب له، فليست شرطا في التكليف، بل هي نتيجة لتوفيق الله هدايته لعبده، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾ [هود: ٢٠]. وهذه الاستطاعة موجودة فيمن أطاع دون من عصى. والمراد بعدم الاستطاعة: مشقة ذلك عليهم، وصعوبته على نفوسهم، فنفسهم لا تستطيع إرادته، وإن كانوا قادرين على فعله لو أرادوه، وهذه حال من صده هواه أو رأيه الفاسد عن استماع كتب الله المنزلة واتباعها، وقد أخبر أنه لا يستطيع ذلك.

رابعاً- القول بفناء الروح بعد الموت:

من لوازم القول بأن العرض لا يبقى زمانين الاعتقاد بفناء الروح بعد الموت عند من قال بأنها عرض من المتكلمين. فهي - في نظرهم - عرض قائم بالبدن لا وجود لها استقلالاً، ولا تزال الأرواح متجددة فتندم روح وتحدث أخرى بدلها، وهكذا ما كان الإنسان حياً، فإذا مات الحي بطل ذلك العرض وفني، فليس هناك روح تصعد أو تعرج، أو تنعم أو تعذب. أو تسئل في القبر وغير ذلك مما ثبت في النصوص وقوعه.

(١) عمران بن حصين بن عبيد أبو نجيد الخزاعي الصحابي، أسلم عام خيبر، وغزا مع رسول الله ﷺ غزوات، بعثه عمر بن الخطاب إلى البصرة ليفقه أهلها، كان مجاب الدعوة ولم يشهد الفتنة، مرض طويلاً، وكانت الملائكة تسلم عليه في مرضه، توفي بالبصرة سنة (٥٢هـ) ينظر أسد الغابة: ٢٨١/٤، طبقات ابن سعد: ٢٨٧/٤.

(٢) رواه البخاري: كتاب تقصير الصلاة (١٩) باب إذا لم يطق قاعداً صلى على جنب، رقم (٣١١٧).

قال ابن القيم: ((قول من قال: إن مستقرها- أي: الروح- العدم المحض، فهذا قول من قال: إنها عرض من أعراض البدن، وهو الحياة. وهذا قول ابن الباقلاني ومن تبعه. وكذلك قال أبو الهذيل العلاف: النفس عرض من الأعراض، ولم يعينه بأنه الحياة كما عينه ابن الباقلاني. ثم قال: هي عرض كسائر أعراض الجسم. وهؤلاء عندهم أن الجسم إذا مات عدمت روحه كما تعدم سائر أعراضه المشروطة بالحياة. ومن يقول منهم: إن العرض لا يبقى زمانين- كما يقوله أكثر الأشعرية- فمن قولهم: إن روح الإنسان الآن هي غير روحه قبل، وهو لا ينفك تحدث له روح ثم تُغيَّر، ثم روح ثم تُغيَّر هكذا أبداً، فتبدَّل له ألف روح فأكثر في مقدار ساعة من الزمان فما دونها. فإذا مات فلا روح تصعد إلى السماء وتعود إلى القبر وتقبضها الملائكة، ويستفتحون لها أبواب السموات، ولا تنعم ولا تعذب، وإنما يُنعم ويُعذب الجسد إذا شاء الله تنعيمه وعذابه، ردَّ إليه الحياة في وقت يريد نعيمه وعذابه وإلا فلا أرواح هناك قائمة بنفسها البتة))^(١).

وأول من قال إن الروح عرض قائم بالبدن، تفتى بفناء البدن، فإذا مات الحي بطلت الروح، وفنيت كما تفتى أجزاء البدن: هو الجهم بن صفون^(٢)، وزعم أن ليس هناك أرواح تنزل إلى البدن عند الولادة وتصعد منه عند الموت، ولكن الحياة عنده عرض من الأعراض القائمة بالبدن، قال ابن القيم:

ولأجل ذلك لم يقر الجهم بالـ أرواح خارجة عن الأبدان
لكنها من بعض أعراض بها قامت وذا في غاية البطلان^(٣).

قال الملطي^(٤) عن الجهمية: ((وزعموا أن الروح تموت كما يموت البدن، وأن ليس عند الله أرواح ترزق، شهداء ولا غيرهم))^(٥). كما نسب الأشعري إلى بعض المعتزلة القول بأن الروح عرض^(٦).

(١) الروح: ٣٢٤/١-٣٣٥، وينظر الصارم المنكي في الرد على السبكي: ص ٢٩٨.

(٢) الجهم بن صفوان، أبو محرز الراسبي، أس الضلالة، ورأس الجهمية، صاحب ذكاء وجدال، كان يكتب للأمير حارث بن سريج التميمي، خرج معه على بني أمية فقتل سنة (١٢٨هـ) على يد سلم بن أحوز المازني، ينظر الملل والنحل: ٨٦/١.

(٣) الكافية الشافعية في الانتصار للفرقة الناجية (النونية): ص ٢٥.

قال ابن القيم: ((قال جعفر بن حرب^(٤): النفس عرض من الأعراض يوجد في هذا الجسم وهو أحد الآلات التي يستعين بها الإنسان على الفعل كالصحة والسلامة وما أشبههما، وأنها غير موصولة بشيء من صفات الجواهر والأجسام. هذا ما حكاه الأشعري. وقالت طائفة: النفس هي النسيم الداخل والخارج بالتنفس، قالوا: والروح عرض وهو الحياة فقط، وهو غير النفس، وهذا قول القاضي أبي بكر بن الباقلاني ومن اتبعه من الأشعرية))^(٥).

ونسب ابن حزم إلى الباقلاني القول بأن الروح عرض، وأن ((كل ما جاء في الخبر من نقل أرواح الشهداء إلى حواصل طير خضر، وأن روح الميت ترد إليه في قبره، وما جرى مجرى ذلك: من وصف الروح بالقرب والبعد، والحركة والانتقال والسكون، والعذاب، فكل ذلك محمول على أقل جزء من أجزاء الميت والشهيد أو الكافر، وإعادة الحياة في ذلك الجزء))^(٦).

ومما يؤكد نسبة القول بأن الروح عرض للباقلاني، أنه حذَّ العرض بأنه: كل ما تعلق بالجسم من المعاني التي هي في حقيقتها أعراض قائمة بالأجسام لا تقوم بنفسها، ولا تبقى وقتين، فقال: ((العرض هو الذي يعرض في الجوهر، ولا يصح بقاؤه وقتين... فكل شيء قرب عدمه وزواله موصوف بذلك، وهذه صفة المعاني القائمة بالأجسام، فوجب وصفها في قضية العقل بأنها أعراض))^(٧).

(١) أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي، الفقيه الشافعي، نزل بعسقلان وتوفي بها سنة ٣٧٧هـ. ينظر الأعلام: ٥/ ٣١١.

(٢) التنبيه والرد: ص ٧٧.

(٣) مقالات الإسلاميين: ص ٣٣٤، وينظر تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد: ٢/ ٥٦٢.

(٤) أبو الفضل جعفر بن حرب، يعد في الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة، أخذ الكلام عن أبي الهذيل العلاف بالبصرة، وكان يعيش على نسخ الكتب وبيعها، توفي سنة (٢٣٦هـ) وله (٥٩) سنة، ينظر تاريخ بغداد: ٤٣/ ٨، وطبقات المعتزلة: ص ٧٣.

(٥) الروح لابن القيم: ٥١٦/٢.

(٦) الفصل: ٨٥-٨٦.

(٧) الإنصاف فيما يجب اعتقاده والعمل به، المعروف "برسالة الحرة" للقاضي أبي بكر ابن الباقلاني: ص ٢٧-٢٨، وينظر الروح عند أهل الكلام والفلسفة، د. علي العبيدي: ص ١٦.

وممن قال بأن الروح عرض من الأشاعرة: علي الكيا الهراسي^(١)، حيث قال: إن كل مخلوق لا يخلو عن أن يكون جسماً، أو عرضاً، والنفس الإنسانية ليست جسماً، فلم يبق إلا أن يكون عرضاً^(٢).

ويذكر أبو حامد الغزالي عند حديثه عن البعث بأن الروح عرض، حيث يقول: ((فإن قيل فماذا تقولون: أتعلم الجواهر والأعراض ثم يعادان جميعاً، أو تعدم الأعراض دون الجواهر وإنما تعاد الأعراض؟ قلنا: كل ذلك ممكن وليس في الشرع دليل قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات، وأحد الوجهين: أن تعدم الأعراض ويبقى جسم الإنسان متصوراً بصورة التراب مثلاً، فتكون قد زالت منه الحياة واللون والرطوبة والتركيب والهيئة وجملة من الأعراض، ويكون معنى إعادتها: أن تعاد إليها تلك الأعراض بعينها وتعاد إليها أمثالها، فإن العرض عندنا لا يبقى والحياة عرض))^(٣).

وأقر ابن حجر الهيتمي^(٤) بأن كثيراً من الأشاعرة ذهبوا إلى أن الروح عرض، وأنه هو الحياة التي صار البدن بوجودها حياً^(٥).

ولا شك أن ما ذهب إليه بعض المتكلمين - من أن الروح عرض يتجدد كل لحظة، فإذا مات العبد فنت هذه الروح - يخالف ما دل عليه الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة من أن الروح ذات منفصلة قائمة بنفسها، متصفة بصفاتهما، لا تفنى بفناء الجسد، بل تبقى إلى قيام الساعة: إما في عذاب أو في نعيم. قال جل وعلا مخبراً عن قوم نوح عليه السلام: ﴿مِمَّا خَطِبْتِهِمْ أُفْرِقُوا فَأَذِلُّوْا نَارًا﴾ [نوح: ٢٥] ، فالعطف بالفاء يدل على أن دخولهم النار وقع بعد موتهم غرقاً، وأنه قبل البعث والنشور. وقال تعالى إخباراً عن قوم فرعون: ﴿الْأَنْزَارُ يُرِخُّوْنَ عَلَيْهَا عُذُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦] ، فالآية تدل صراحة على أن عذابهم واقع قبل يوم القيامة. وثبت

(١) أبو الحسن علي بن محمد بن علي الكيا الهراسي، الطبرستاني، الشافعي الأشعري (٥٠٤-٥٠٤هـ) فقيه، أصولي متكلم، ولد بطبرستان، وسكن بغداد وبها توفي، تتلمذ على إمام الحرمين، ودرّس بالنظامية. ينظر الأعلام: ٣٢٨/٤.

(٢) أبكار الأفكار للآمدي: ٢٧٤/٤، ٢٩٤.

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي: ص ٢٧٢.

(٤) أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي (٩٠٩-٩٧٤هـ): فقيه شافعي أشعري، مولده في محلة أبي الهيتم (من إقليم الغربية بمصر) وإليها نسبته، تلقى العلم في الأزهر، ومات بمكة، ينظر الأعلام: ٢٣٤/١.

(٥) الفتاوى الكبرى، لابن حجر الهيتمي: ٣/٢.

عنه صلى الله عليه وسلم قوله - لما مر بقبرين - : «أما إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير، أما أحدهما فكان يمشي بالنميمة، وأما الآخر فكان لا يستتر من بوله»^(١). ونحو ذلك من النصوص التي تدل على أن الروح في القبر إما منعمة أو معذبة^(٢). وقوله صلى الله عليه وسلم: «إنما نسمة المؤمن طائر في شجر الجنة حتى يبعثه الله عز وجل إلى جسده يوم القيامة»^(٣). ومن ذلك: رؤيته صلى الله عليه وسلم الأنبياء عليهم السلام ليلة أسري به في السماء، وما جرى له مع موسى عليه السلام في عدد الصلوات المفروضة^(٤). ونحوها مما يدل على أن الروح ليست عرضاً بل هي ذات قائمة بذاتها.

قال ابن تيمية: ((كلام الصحابة والتابعين وغيرهم من الأئمة في أن الروح عين قائمة بنفسها تخرج من البدن، وتصعد وتعرج، وتنعم وتعذب، وتكلم وتسأل وتجيِب، وأمثال ذلك))^(٥).

وقال ابن القيم: ((قول من يقول إن الروح بمفردها لا تنعم ولا تعذب، وإنما الروح هي الحياة. وهذا يقوله طوائف من أهل الكلام من المعتزلة والأشعرية، كالقاضي أبي بكر وغيره، وينكرون أن الروح تبقى بعد فراق البدن. وهذا قول باطل، وقد خالف أصحابه أبو المعالي الجويني^(٦) وغيره، بل قد ثبت بالكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة أن الروح تبقى بعد فراق البدن، وأنها منعمة أو معذبة))^(٧). وقال رحمه الله: ((مذهب سلف الأمة وأئمتها: أن الميت إذا مات يكون في نعيم أو عذاب، وأن ذلك يحصل لروحه وبدنه، وأن الروح تبقى

(١) رواه البخاري: كتاب الوضوء، رقم (٢١٦)، ومسلم: كتاب الطهارة، رقم (٢٩٢) وهذا لفظه، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٢) ينظر تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد: ٥٩٢/٢، ٥٦٧، وشرح القصيدة النونية، للهراس: ٤٠/١-٤١.

(٣) رواه أحمد: رقم (١٥٧٧٦) ٥٥/٢٥، والنسائي: كتاب الجنائز، رقم (٢٠٧٢)، وابن ماجه: كتاب الزهد، رقم (٤٢٧٢) من حديث كعب بن مالك رضي الله عنه، والحديث صححه الألباني.

(٤) رواه مسلم: كتاب الإيمان، رقم (٢٥٩) من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٥) درء تعارض العقل والنقل: ٥٢/٨.

(٦) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (٤١٩-٤٧٨ هـ) ولد في جوين (من نواحي نيسابور)، ورحل إلى بغداد، فمكة حيث جاور أربع سنين، وذهب إلى المدينة فأفتى ودرس فلقب بإمام الحرمين، ثم عاد إلى نيسابور وتولى التدريس بالمدرسة النظامية. ينظر سير أعلام النبلاء: ٤٦٨/١٨.

(٧) الروح: ١٤٨/١.

بعد مفارقة البدن منعمة أو معذبة، وأنها تتصل بالبدن أحياناً فيحصل له معها النعيم أو العذاب، ثم إذا كان يوم القيامة الكبرى أعيدت الأرواح إلى الأجساد، وقاموا من قبورهم لرب العالمين. ومعاد الأبدان متفق عليه بين المسلمين واليهود والنصارى^(١). وقال: ((وهذا قول في غاية الفساد من وجوه كثيرة. أي قول أفسد من قول من يجعل روح الإنسان عرضاً من الأعراض تتبدل كل ساعة ألوفاً من المرات، فإذا فارقه هذا العرض لم يكن بعد المفارقة روح تنعم ولا تعذب، ولا تصعد ولا تنزل، ولا تمسك ولا ترسل؟ فهذا قول مخالف للعقل ونصوص الكتاب والسنة والفطرة، وهو قول من لم يعرف نفسه... وهو قول لم يقل به أحد من سلف الأمة ولا من الصحابة والتابعين ولا أئمة الإسلام))^(٢).

خامساً- إنكار نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بعد موته:

لزم من قول الأشاعرة بأن العرض لا يبقى زمانين، وقولهم بأن الروح عرض: نفي نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بعد موته، وأنه ليس نبياً الآن؛ وأن محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ليس هو رسول الله اليوم لكنه كان رسول الله، وإن لم يلتزموه. وينسب هذا القول إلى الشيخ أبي بكر بن فورك^(٣)، شيخ الأشعرية في زمنه عفا الله عنه، حيث يزعم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان رسولاً في حياته فقط، وإن روحه قد بطل وتلاشي، وليس هو في الجنة عند الله تعالى - يعني روحه. وعلى هذه المسألة قتله الأمير محمود بن سبكتكين مولى أمير المؤمنين وصاحب خراسان رحمه الله^(٤).

(١) الروح: ١٤٩/١.

(٢) الروح: ٣٣٧/١.

(٣) أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني، من فقهاء الشافعية وأئمة الأشاعرة، سمع بالبصرة وبغداد، وحدث بنيسابور، وبنى فيها مدرسة. توفي سنة (٤٠٦ هـ) قتله محمود بن سبكتكين بالسم، ينظر سير أعلام النبلاء: ٢١٤/١٧.

(٤) ينظر الفصل لابن حزم: ١٦١/١، ٨٤/٥، وتاريخ الإسلام للذهبي: ١١٧/٩، وسير أعلام النبلاء: ٢١٦/١٧.

قال الذهبي: ((قال أبو الوليد سليمان الباجي^(١): لما طالب ابن فورك الكرامية أرسلوا إلى محمود بن سبكتكين^(٢) صاحب خراسان يقولون له: إن هذا الذي يؤلب علينا أعظم بدعة وكفراً عندك منا، ففسله عن محمد بن عبد الله بن عبد المطلب، هل هو رسول الله اليوم أم لا؟ فعظم على محمود الأمر، وقال: إن صح هذا عنه لأقتلنه، ثم طلبه وسأله فقال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأما اليوم فلا، فأمر بقتله، فشفع إليه وقيل: هو رجل له سن، فأمر بقتله بالسم، فسقي السم. وقد دعا ابن حزم للسلطان محمود إذ وفق لقتل ابن فورك، لكونه قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان رسولاً في حياته فقط، وإن روحه قد بطل وتلاشي، وليس هو في الجنة عند الله تعالى، يعني: روحه. وفي الجملة ابن فورك خير من ابن حزم وأجل وأحسن نحلة))^(٣).

قال ابن حزم: ((فرقة مبتدعة تزعم أن محمد بن عبد الله بن عبد المطلب صلى الله عليه وسلم ليس هو الآن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذا قول ذهب إليه الأشعرية. وأخبرني سليمان بن خلف الباجي - وهو من مقدميهم اليوم - أن محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني على هذه المسألة، قتله بالسم محمود بن سبكتكين صاحب مادون وراء النهر من خراسان رحمه الله))^(٤).

(١) سليمان بن خلف بن سعد التجيبي القرطبي، أبو الوليد الباجي (٤٠٣-٤٧٤هـ) فقيه ومحدث مالكي، ولد في باجة بالأندلس، رحل إلى الحجاز سنة (٤٢٦هـ) فمكث ثلاثة أعوام، وأقام ببغداد ثلاثة أعوام، وبالموصل عاماً، وفي دمشق وحلب مدة، وعاد إلى الأندلس، فولي القضاء، توفي بالمرية. ينظر سير أعلام النبلاء: ٥٣٥/١٨.

(٢) السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي (٣٦١-٤٢١هـ)، فاتح الهند، امتدت سلطنته من أقاصي الهند إلى نيسابور. وكانت عاصمته غزنة (بين خراسان والهند) وفيها ولادته ووفاته. تولى الإمارة سنة (٣٨٩هـ) كان يغزو الهند مرة في كل عام، واستمر إلى أن أصيب بمرض عاناه مدة سنتين، لم يضطجع فيهما على فراش بل كان يتكئ جالسا، حتى مات وهو كذلك، وقبره في غزنة. ينظر سير أعلام النبلاء: ٤٨٣/١٧، والأعلام: ١٧١/٧.

(٣) تاريخ الإسلام للذهبي: ١١١/٩، وينظر سير أعلام النبلاء: ٢١٦/١٧. وقد ذكر الذهبي رحمه الله هذه الحادثة ولم يعقب عليها أو يضعفها، أو يتوقف فيها، كما هو شأنه فيما لم يثبت عنده.

(٤) الفصل: ١٦١/١، وينظر الكتاب نفسه: ٨٤/٥.

وانتشار هذه البدعة في ذلك الوقت يدل عليه ما وقع لشيخ الإسلام أبي إسماعيل الأنصاري^(١) لما سئل في مجلس الوزير نظام الملك^(٢): لم تلعن أبا الحسن الأشعري؟ فسكت أبو إسماعيل الأنصاري. فقال له الوزير أجب. فقال أبو إسماعيل: أنا لا ألعن الأشعري، وإنما ألعن من لم يعتقد أن الله في السماء، وأن القرآن في المصحف، وأن النبي اليوم نبي. ثم قام وانصرف فلم يكن أحد أن يتكلم بكلمة من هيئته وصولته وصلابته. فقال الوزير للسائل ومن معه: هذا أردتم؟ كنا نسمع أنه يذكر هذا بهراة، فأجهدتم حتى سمعناه بأذاننا، وما عسى أن أفعل به. ثم بعث خلفه خلعاً وصلة فلم يقبلها، وخرج من فورهِ إلى هراة^(٣).

وقد ذكر هذه المسألة القشيري^(٤) في رسالته "شكاية أهل السنة"^(٥).

والفرق بين قول ابن فورك وبين قول الكرامية: أن الكرامية تفرق بين الرسول والمرسل، فالرسالة والنبوة عرضان حالان في النبي والرسول، والنبوة ليست الوحي، ولا المعجزة، ولا العصمة وغير ذلك من لوازم النبوة، فمن اتصف بالرسالة فهو رسول ولو لم يرسل. وفرقوا بين الرسول والمرسل بأن الرسول من حل فيه ذلك العرض - أي: صفة الرسالة -، والمرسل هو المأمور بأداء الرسالة، فمن قامت به صفة الرسالة فإنه لا يكون مرسلًا إلا إذا أرسله الله، فهو رسول وليس بمرسل، فإذا أرسله كان مرسلًا، فالرسول رسول للمعنى الذي قام به، والمرسل مرسل، لأن الله تعالى أرسله. ولهذا المعنى يقولون:

(١) أبو إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي الأنصاري الهروي (٣٩٦-٤٨١هـ). شيخ الحنابلة في عصره، من ذرية أبي أيوب الأنصاري. كان إماماً حافظاً في الحديث، متبعاً للسنة داعياً إليها. ينظر سير أعلام النبلاء: ٥٠٣/١٨.

(٢) أبو علي الحسن بن علي ابن إسحاق الطوسي، الوزير (٤٠٨-٤٨٥هـ) كان فيه خير وتقوى، وميل إلى الصالحين، أنشأ المدارس المعروفة باسمه في بغداد، وبنيسابور، ويطوس، ورغب في العلم، وأدر على الطلبة الصلوات، وأملى الحديث، وبعد صيته. قتل صائماً في رمضان، على يد الباطنية بقرب نهاوند، ينظر سير أعلام النبلاء: ٩٤/١٩.

(٣) ينظر سير أعلام النبلاء: ٥١١/١٨، واجتماع الجيوش الإسلامية، لابن القيم: ص ٢٧٩.

(٤) عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك النيسابوري، أبو القاسم القشيري الصوفي (٣٧٦-٤٦٥هـ) شيخ خراسان في عصره، ولد في خراسان، وكانت إقامته بنيسابور وبها توفي، ينظر سير أعلام النبلاء: ٢٢٧/١٨.

(٥) شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة (ضمن طبقات الشافعية الكبرى): ٤١٣-٤٠٦/٣.

إن النبي صلى الله عليه وسلم في القبر رسول وليس بمرسل، وهذا هو المشهور عنهم، وهو ما نقله عنهم أكثر من دون في الفرق، وبعضهم ممن هو أقرب معاصرة للكرامية من غيرهم^(١).

قال الاسفراييني^(٢): ((ومن بدعهم - أي الكرامية - في باب النبوة والرسالة قولهم: إن النبوة والرسالة عرضان حالان في الرسول والنبي، والنبوة ليست هي المعجزة، ولا الوحي، ولا العصمة، ويزعمون أن من حصل فيه ذلك المعنى وجب على الله تعالى أن يرسله إلى الخلق رسولاً بذلك المعنى، فإذا أرسله يكون مرسلًا، ولم يكن قبله مرسلًا، ولهذا المعنى يقولون: إن النبي صلى الله عليه وسلم في القبر رسول وليس بمرسل. والذي عليه أهل السنة أنه في القبر رسول ومرسل؛ على معنى أن الله تعالى أرسله، وأنه أدى رسالته، وهذا الاسم مستحق له وإن كان قد فرغ من ذلك الفعل، كما أن المؤمن في قبره مؤمن على معنى أن هذا الاسم مستحق له فيما تقدم من فعله، وكذلك في العرف والعادة يطلق اسم ما فعله الإنسان من قبيح وإن كان قد فرغ من فعله، كما يسمى حاجاً وغازياً، أو سارقاً وزانياً وإن كان قد فرغ من فعله، وكذلك اسم الحرف: كالخياط، والنجار، والصفار وإن كان فارغاً من فعله، ولا عاقل يستجيز أن يقول: إن المسمى بالرسول مشغول بأداء رسالته في قبره، كما أن المسمى لهذه الأسماء التي عددناها لا يكون مشغولاً بفعله الذي سمي به، ولكنه يكون مستحقاً لوصفه بما سبق منه من فعله))^(٣).

وسبب نفي ابن فورك وغيره من المتكلمين لنبوة النبي صلى الله عليه وسلم بعد موته هو قولهم بأن العرض لا يبقى زمانين، وأن النبوة والرسالة صفة للحي تقوم به في حياته، وصفات الحي أعراض مشروطة بالحياة قائمة بها تزول بزوالها، فكيف يكون

(١) ينظر الفرق بين الفرق، للبغدادى: ص ٢٤٩، والتبصير في الدين، للإسفرائيني: ص ١١٥، وأبكار الأفكار للآمدى: ٩٤/٥، وشرح المواقف للجرجاني: ٣٩٩/٨، ولوامع الأنوار البهية للإسفرائيني: ٩٢-٩١/١.

(٢) طاهر بن محمد، أبو المظفر الأسفراييني، ثم الطوسي، عالم بالأصول، مفسر، من فقهاء الشافعية، ومتمكلي الأشعرية. درس في النظامية بطوس، وتوفي سنة (٤٧١هـ) في طوس ودفن بها، ينظر سير أعلام النبلاء: ٤٠١/١٨.

(٣) التبصير في الدين: ص ١١٥.

رسولاً نبياً بعد موته؟ فالتزموا بعد انتفاء حياة النبي صلى الله عليه وسلم انتفاء رسالته وزوالها^(١).

قال ابن حزم: ((إنما حملهم على الكفر الفاحش قول لهم آخر في نهاية الضلال والانسلاخ من الإسلام وهي قولهم: إن الأرواح أعراض تفنى ولا تبقى وقتين، وإن روح كل واحد منا الآن هو غير روحه الذي كان له قبل ذلك بطرفه عين، وإن كل واحد منا يبدل أزيد من ألف ألف روح في كل ساعة زمنية... وإن الإنسان إذا مات فني روحه وبطل، وإنه ليس لمحمد ولا لأحد من الأنبياء عند الله تعالى روح ثابتة تنعم، ولا نفس قائمة تكرم. وهذا خروج عن إجماع الإسلام، فما قال بهذا أحد ممن ينتمي إلى الإسلام قبل أبي الهذيل العلاف، ثم تلاه هؤلاء وهذا خلاف مجرد للقرآن وتكذيب لله عز وجل.. وخلاف السنن الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم المنقولة نقل التواتر))^(٢).
ثم إن بعضهم - فرارا من هذا المحذور الذي وقعوا فيه - أتوا ببدعة أخرى وهي أن الرسول صلى الله عليه وسلم حي في قبره حياة "دنيوية" فلا يلزم زوال رسالته أو انتفائها^(٣).

وذهب أبو الحسن الأشعري ومن تابعه إلى أن له حكم الرسالة وليس برسول، وضرب مثلاً بـ((المتوذي إذا صلى فسبقه الحدث فذهب ليتوضأ: يكون في حكم الصلاة، ولا يكون في أفعال الصلاة؛ لأنه لو كان في أفعال الصلاة، لما تجوز الصلاة مع الحدث. وكذلك نبوة نبينا عليه الصلاة والسلام عرض، والعرض لا يبقى زمانين، لكن هو في حكم الرسالة، والدليل على أن العرض لا يبقى زمانين أن من صلى الظهر إذا فرغ منها لا يقال بأنه في الصلاة؛ لأنه لو كان في الصلاة لا يجوز له أكل وشرب وكلام. فثبت أن العرض لا يبقى زمانين، أي: وقتين مختلفين))^(٤).

(١) ينظر اجتماع الجيوش الإسلامية، لابن القيم: ص ٢٧٩-٢٨٠، وشرح القصيدة النونية، للهراس: ٦/٢.
(٢) الفصل: ٨٥/٥، وينظر الكتاب نفسه: ١٦٢/١، وينظر للمؤلف أيضاً: الدرة فيما يجب اعتقاده: ص ٣٠٧-٣١٥، ٣٠٨.

(٣) الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، لابن القيم: ص ١٥٦.

(٤) بحر الكلام: ص ٢٠٥، وينظر نظم الفرائد وجمع الفوائد، لشيخ زاده: ص ٢٤٦.

وقد أنكر البزدوي أن يكون الأشعري قال هذا القول، فقال: ((إنهم كذبوا عليه، لأنه قائل بالأحكام، وقد اطلعت على أكثر كتبه، ومقالاته المعروفة ولم أجده))^(١). كما أنكر تاج الدين السبكي^(٢) نسبة هذا القول إلى الأشعري، وقال إنه من الكذب عليه. وأقر بحياة الأنبياء في قبورهم كما هي في الدنيا، وأن الموت لم يقع عليهم، فقال: ((ومن عقائدنا أن الأنبياء عليهم السلام أحياء في قبورهم، فأين الموت؟))^(٣). وكذلك قال والده تقي الدين السبكي^(٤): ((حياة الأنبياء والشهداء في القبر كحياتهم في الدنيا))^(٥).

قال ابن القيم: ((هذا القول في النبوة بناء على أصل الجهمية وأفراخهم: أن الروح عَرَضٌ من أعراض البدن كالحياة، وصفات الحي مشروطة بها، فإذا زالت بالموت تبعثها صفاته فزالت بزوالها. ونجا متأخروهم من هذا الإلزام وفروا إلى القول بحياة الأنبياء عليهم السلام في قبورهم، فجعلوا لهم معاداً يختص بهم قبل المعاد الأكبر، إذ لم يمكنهم التصريح بأنهم لم يذوقوا الموت))^(٦).

والقول بأن نبوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم تنقطع بموته يلزم منه تكذيب ما جاء في القرآن الكريم من وصف النبي صلى الله عليه وسلم بالرسالة، ومنه قول الله عز

(١) أصول الدين: ص ٢٢٩.

(٢) عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (٧٢٧-٧٧١هـ). ولد في القاهرة، وانتقل إلى دمشق مع والده، فسكنها وتوفي بها. نسبته إلى سبك (من أعمال المنوفية بمصر) انتهى إليه القضاء في الشام، ينظر الأعلام: ١٨٤/٤.

(٣) القصيدة النونية، للسبكي: ص ٦٧. ومن الأشاعرة الذين أثبتوا للأنبياء حياة حقيقية في قبورهم كالحياة في الدنيا: الحافظ البيهقي، له رسالة مطبوعة موسومة بـ "حياة الأنبياء صلوات الله عليهم بعد وفاتهم"، والشيخ أحمد بن عمر القرطبي صاحب المفهم (٢٣٢/٦-٢٣٤) ووافقه تلميذه محمد بن أحمد القرطبي صاحب التذكرة (٤٥٩/١)، والسيوطي في رسالة "إنباء الأذكىاء بحياة الأنبياء" ضمن الحاوي للفتاوى (٢٦٤/٢-٢٧٧).

(٤) علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي الأنصاري الخزرجي (٦٨٣-٧٥٦هـ). وأحد الحفاظ والفقهاء الشافعية، وهو والد تاج السبكي، ولد في سبك وانتقل إلى القاهرة ثم إلى الشام. وولي قضاء الشام سنة ٧٣٩هـ واعتل فعاد إلى القاهرة، فتوفي فيها، ينظر الأعلام: ٣٠٢/٤.

(٥) الحاوي في الفتاوى، للسيوطي: ٢٧٢/٢.

(٦) اجتماع الجيوش الإسلامية: ص ٢٧٩-٢٨٠، وينظر الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، لابن عذبة: ص ٢٤-٢٥.

وجل: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩] ، وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٤٠] ، ويلزم منه تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم الذي قال الله تعالى على لسانه: ﴿قُلْ يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨] . كذلك يلزم منه: التكذيب بالأذان والإقامة، وأن لا يدعى الكفار إلى شهادة أن محمداً رسول الله، ووجب على قول من قال: إن نبوة النبي محمد صلى الله عليه وسلم تنقطع بموته أن يكذب المؤذنون والمقيمون ودعاة الإسلام في قولهم: "محمد رسول الله"، وأن الواجب أن يقولوا: "محمد كان رسول الله" (١).

أيضاً فالقول بأن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم حي في قبره حياة دنيوية: عقيدة فاسدة، مخالفة لنصوص الكتاب والسنة، أما في الكتاب فقال تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ [الزمر: ٣٠] ، وقال: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٤٤] ، ومن السنة قول الصديق رضي الله عنه: ((أبأي أنت يا نبي الله لا يجمع الله عليك موتتين أما الموتة التي كتبت عليك فقد متها)) وفي رواية: ((طبت حيا وميتا...)) ثم خطب وقال: ((أما بعد فمن كان منكم يعبد محمداً صلى الله عليه وسلم فإن محمداً صلى الله عليه وسلم قد مات ، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت)) (٢).

والسلف رحمهم الله: من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين يعتقدون أن النبي صلى الله عليه وسلم قد مات موتاً حقيقياً، وفارق الحياة في الدنيا، غير أن له حياة برزخية في قبره تفارق ما كان عليه في الدنيا قبل وفاته (٣).

(١) ينظر الفصل، لابن حزم: ٨٤/ ٥. وقد أطل رحمة الله في الكتاب نفسه (١٦٢/١-١٦٤) في ذكر اللوازم الباطلة المتعلقة بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم المترتبة على قول المتكلمين بأن العرض لا يبقى زمانين، فينظر. وينظر للمؤلف أيضاً: الدرة فيما يجب اعتقاده: ص ٣٠٥-٣٠٧.
(٢) رواه البخاري: كتاب الجنائز، رقم (١٢٤١، ١٢٤٢، ٣٦٦٧) من حديث عائشة وابن عباس رضي الله عنهما.
(٣) ينظر الروح، لابن القيم: ٣٠٣/١-٣١٠.

سادساً- القول بوحدة الوجود:

لزم من القول بأن الأعراض لا تبقى زمانين القول بوحدة الوجود. ووحدة الوجود عند الصوفية تعني أنه ليس هناك إلا وجود واحد متعدد الصور والأشكال، والكثرة الظاهرة مظاهر وتعينات للوجود الحق ((فالخلق هو الحق عيناً وذاتاً وحقيقة))^(١)، أي أن "الخلق" الظاهر هو: "الحق" الباطن؛ بمعنى أن الخلق كله مظاهر الحق ومجاليه. وأن الله - سبحانه - عين خلقه، عينهم في الذات والصفات والأسماء الأفعال. والموجودات غير الله عدم أو ظلال في المرايا ((فلا وجود حقيقي لا يقبل التبدل إلا الله، فما في الوجود المحقق إلا الله، وأما ما سواه فهو في الوجود الخيالي))^(٢)؛ ((فكل ما سوى ذات الحق خيال حائل، وظل زائل))^(٣).

ومن منطلق وحدة الوجود قالت الصوفية بالخلق الجديد أو الخلق المستمر، والمراد به عند الصوفية: ((اتصال أمداد الوجود من نفس الرحمن إلى كل ممكن؛ لانعدامه بذاته، مع قطع النظر عن موجدّه، وفيضان الوجود عليه منه على التوالي، حتى يكون في كل آن خلقاً جديداً، لاختلاف نسب الوجود إليه مع الآتات، واستمرار عدمه في ذاته))^(٤).

فإنه جل وعلا يتجلى في المظاهر وفي الصور كل وقت بزعم الصوفية، وهذا التجلي يتمثل في تجدد الخلق في كل لحظة، وزوال الأعراض، وهو ما يسمونه بـ "دوام الإيجاد" أي دوام التجلي، مع دوام الانفعال للمكنات، فيستمر الخلق متجدداً. وعند ابن عربي^(٥) تحديداً فإن ((الذات الإلهية أو العين الواحدة التي هي أصل كل شيء تقابل الجوهر عند الأشاعرة، والمجالي المختلفة التي تظهر فيها هذه الذات تقابل الأعراض والأحوال عندهم، واختلاف الأعراض على الجوهر الواحد وعدم استقرارها عند الأشاعرة، يقابل

(١) النفحات الأقدسية في شرح الصلوات الأحمديّة الإدريسيّة، للبطار: ص ١٦٥.

(٢) الفتوحات المكيّة، لابن عربي: ٣١٣/٢.

(٣) الفتوحات المكيّة: ٣١٣/٢.

(٤) معجم اصطلاحات الصوفية، عبدالرازق الكاشاني: ص ١٥٢.

(٥) محمد بن علي بن محمد بن أحمد الطائي الحاتمي، (٥٦٠-٦٨٣هـ)، زعيم أهل الوحدة، يقال له: "ابن العربي" عند الصوفية، وعند غيرهم "ابن عربي" تمييزاً له عن الفقيه المالكي أبو بكر بن العربي، ولد ابن عربي بمرسية، وانتقل إلى أشبيلية وسكن بها سنة (٥٧٨هـ)، ثم غادر الأندلس ورحل وطاف البلاد، وتوفي بالشام، ينظر الأعلام: ٢٨١/٦.

ما يسميه ابن عربي "بالخلق الجديد" وهو ظهور الذات الإلهية في صور الموجودات المختلفة في كل لحظة في ثوب جديد. والفرق بين مذهبه ومذهبهم ينحصر في أن ما يسميه الأشاعرة جوهرًا يسميه ابن عربي ذاتًا إلهية وحقيقة مطلقة وحقًا باطنًا، وما يسمونه أعراضًا وأحوالًا يسميه هو الخلق، والعالم الظاهري وعالم الحس وغير ذلك))^(١).

فالمخلوقات عند ابن عربي هي التجليات الإلهية التي لم تزل ولا تزال ((يجدد خلقها لهم في كل يوم زمان فرد، فلا يتمكن للعالم استقرار على حال واحدة، وشأن واحد، لأنها أعراض، والأعراض لا تبقى زمانين مطلقًا، فلا وجود لها إلا زمان وجودها خاصة، ثم يعقبها في الزمان الذي يلي زمان وجودها: الأمثال أو الأضداد))^(٢)، فبالتالي ((لا يزال الله خالقًا على الدوام))^(٣).

يقول ابن عربي : ((وأما سر المنزل والمنازل فهو ظهور الحق بالتجلي في صور كل ما سواه، فلولا تجليه لكل شيء ما ظهرت شيئية ذلك الشيء... فبظهوره وتجليه يكون العالم باقياً، وعلى هذه الطريقة أصحابنا، وهي طريقة النبوة، والمتكلمون من الأشاعرة أيضاً عليها، وهم القائلون بانعدام الأعراض لأنفسها، وبهذا يصح افتقار العالم إلى الله في بقاءه في كل نفس، ولا يزال الله خالقًا على الدوام))^(٤).

ويقول: ((ولا يتناهى أيضاً خلق أشخاص النوع الإنساني بوجه آخر لا يعثر عليه كل أحد، وهو في قوله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق: ١٥]. فعين كل شخص يتجدد في كل نفس لا بد من ذلك، فلا يزال الحق فاعلاً في الممكنات الوجود، ويدل على ذلك اختلاف الأحكام على الأعيان في كل حال، فلا بد أن تكون تلك العين التي لها هذه الحال الخاص ليست تلك العين التي كان لها ذلك الحال الذي شوهده مضيه وزواله فيما شوهده من ذلك))^(٥).

(١) دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الثانية، مادة "ابن عربي" تعليق د.أبوالعلا عفيفي: ٣٤٦/١.

(٢) الفتوحات المكية: ٢٦٧/٤.

(٣) الفتوحات المكية: ٢٦٣/٣.

(٤) الفتوحات المكية: ١٨٨/١.

(٥) الفتوحات المكية: ٣٢٠/٤.

ولعل قول أغلب المتكلمين بأن العالم يتكون من جواهر وأعراض، وأن الأعراض تختلف على الجوهر الواحد في كل لحظة، كما أنها تتبدل وتتغير في كل لحظة، بحيث لا يبقى العرض الواحد في الجوهر زمنين متتاليين، مما يفهم منه تعدد صور الموجودات وتنوعها يعود إلى اختلاف الأعراض على الجوهر الواحد، هو كقول الصوفية إن الصور المتنوعة والمتعددة تختلف على الوجود الواحد.

يقول الدكتور أبو العلا عفيفي: ((قال الأشاعرة إن العالم مؤلف من جوهر وأعراض، وأن الأعراض في تغير وتبدل مستمرين بحيث لا يبقى عرض واحد في جوهر أنين، ونسبوا كل صور الموجودات وكثرتها وتعددتها إلى اختلاف الأعراض المتجدد على الجوهر الواحد. ولا شك عندي أن هذه النظرية الذرية التي قالوا بها- وإن كانت بعيدة كل البعد عن فكرة وحدة الوجود؛ لأن الأشاعرة يثبتون وجود إله خالق إلى جانب الجواهر والأعراض- كان لها أكبر الأثر في الإحياء بفكرة وحدة الوجود التي قال بها ابن عربي، لأنه لما أحل "الحق" محل جوهر الأشاعرة استقامت له نظريته وأصبحت نظرية واحدة بعد أن كانت ثنائية، وأصبح الوجود منحصراً في الجوهر الواحد (الذات في اصطلاحه) والأعراض التي تختلف عليه (الصور الوجودية في مذهبه)؛ وسقطت من نظرية الأشاعرة فكرة الخلق بالمعنى الصحيح، وأصبح ظهور الصور في الذات الواحدة أمراً تلقائياً ضرورياً. وأقوى وجوه الشبه بين نظرية الأشاعرة ونظريته، هو أن الأشاعرة ردوا الكثرة الوجودية في العالم إلى جوهر واحد مؤلف من ذرات أو جواهر مفردة لا نهاية لعددتها، وقالوا إن هذه الذرات لا يمكن معرفتها ولا وصفها إلا عن طريق ما يعرض لها من الأعراض التي تتبدل وتتغير في كل آن. فإذا اجتمعت على نحو ما أو افترقت ولحقها هذا العرض أو ذاك، ظهرت بصورة من صور الوجود سرعان ما تخلعها وتلبس صورة أخرى غيرها. هكذا تظهر الموجودات وتبين لنا صفاتها التي يسمونها بالأعراض))^(١).

وما قاله الدكتور رحمه الله يبين أن البدع تجر بعضها بعضاً، فكانت بدعة القول بالجوهر الفرد، والخلق المستمر سبباً من أسباب ظهور القول بوحدة الوجود.

(١) فصوص الحكم لابن عربي والتعليقات عليه، بقلم أبو العلا عفيفي؛ ص ١٥٣.

إن الاعتقاد بوحدة الوجود تكذيب لله تعالى الذي وصف نفسه في كتابه الكريم، وعلى لسان نبيه الكريم بأنه في السماء: عليّ على خلقه بائن عنهم، يقول جل وعلا:

﴿أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخِفَّ بِكُمْ الْأَرْضُ إِذَا هِيَ تَمُورُ ۖ أَمْ أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرٌ﴾ [الملك: ١٦-١٧]. وقال سبحانه: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر: ١٠]. وقال عز وجل: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ۖ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٨]. وقال تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [النحل: ٥٠]. وقال تعالى: ﴿تَرْجِعُ الْمَلَكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ [المعارج: ٤]. وغيرها من الآيات الدالة على علوه سبحانه. وأما في السنة: قول النبي ﷺ للجارية: ((أين الله؟ قالت: في السماء. قال: من أنا؟ قالت: أنت رسول الله. قال: أعتقها فإنها مؤمنة))^(١). وعن أبي هريرة ؓ عن النبي ﷺ قال: ((إن الله لما قضى الخلق، كتب عنده فوق عرشه: إن رحمتي سبقت غضبي))^(٢). وعن أبي هريرة ؓ قال: قال النبي ﷺ: ((الملائكة يتعاقبون: ملائكة بالليل وملائكة بالنهار ويجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر ثم يعرج إليه الذين باتوا فيكم فيسألهم وهو أعلم فيقول كيف تركتم عبادي فيقولون تركناهم يصلون وأتيناهم يصلون))^(٣). وغيرها من الأحاديث الصحيحة الدالة على علو الله تعالى ومباينته لخلقه جل وعلا.

والقول بوحدة الوجود هو شر الأقوال كلها كما قال شيخ الإسلام، فالقائلون بوحدة الوجود جعلوا وجوده تعالى سارياً في الكلاب والخنازير والأقذار والأوساخ، وإذا كان الله تعالى قد قال: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾

(١) أخرجه مسلم: كتاب المساجد، رقم (٥٣٧) من حديث معاوية بن الحكم الأسلمي ؓ.

(٢) رواه البخاري: كتاب التوحيد، رقم (٧٤٢٢).

(٣) رواه البخاري: كتاب بدء الخلق، رقم (٢٢٢٣)، ومسلم: كتاب المساجد، رقم (٦٣٢).

[المائدة: ٧٢]. فكيف بمن قال: إن الله هو الكفار والمنافقون والصبيان والمجانين
والأنجاس والأنتان وكل شيء^(١).

* * *

(١) ينظر مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية : ١٧٢/٢ - ١٧٣.

الخاتمة

وبعد: فهذا ما تيسر إنجازُه، وما سمحت به حدود بحث كهذا، فأرجو أن يكون ما سَطَّر مقبولاً عند الله تعالى أولاً وأخيراً، والتقصير هو من طبيعة البشر، والمقام هنا لذكر أهم نتائج البحث، وهي كما يلي:

أولاً- أن القول بالخلق المستمر لا دليل عليه صحيحاً ومعتبراً من القرآن والسنة ولا من العقل.

ثانياً- أن القول بأن العرض لا يبقى زمانين - والذي نتج عنه القول بالخلق المستمر - قول مخالف للعقل والحس، بل معروف البطلان بالاضطرار - ولم يقل به أحد من سلف الأمة أهل القرون المفضلة.

ثالثاً- أن الأعراض - والتي بُنيَ على تجدها في كل وقت نظرية الخلق المستمر - تختلف بحسب أنواعها؛ فمنه سريع الزوال كالحركة، ومنه ماهو أبطأ زوالاً كالصبي، وسواد الشعر، ونضرة اللون، وما أشبه ذلك. وهذا الزوال السريع ليس مقصوداً عند المتكلمين؛ بل زوال العرض عند المتكلمين يتم في أجزاء من الوقت لا يدركها الإنسان. رابعاً- إن القول بالخلق المستمر يلزم منه لوازم فاسدة، منها: تعطيل صفات الله تعالى، ونفي أي قدرة للعبد على الفعل، وإنكار الأسباب التي خلقها الله تعالى، وإنكار نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بعد مماته، وإنكار بقاء الروح بعد خروجها من الجسد، والقول بوحدة الوجود.

وفي الختام أحمد الله تعالى على توفيقه وعونه، وأصلي وأسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن استن بسنته واهتدى بهديه إلى يوم الدين.

* * *

المصادر والمراجع

- ١- إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية، محمد عبد الهادي أبو ريذة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٦٥هـ-١٩٤٦م.
- ٢- أبكار الأفكار في أصول الدين، للإمام سيف الدين الأمدي، تحقيق: أ.د. أحمد محمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
- ٣- وأثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي، د. محمود محمد عيد نفيسة، دار النوادر، دمشق- بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- ٤- اجتماع الجيوش الإسلامية على حرب المعطلة والجهمية، محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن القيم الجوزية، تحقيق: زائد بن أحمد النشيري، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.
- ٥- أخبار العلماء بأخبار الحكماء، علي بن يوسف القفطي، مكتبة المتنبي، القاهرة.
- ٦- أصول الدين، عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.
- ٧- أصول الدين، لأبي اليسر محمد البزدوي، تحقيق: د. هانز بيتر لنس، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
- ٨- الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الخامسة عشر، ٢٠٠٢م.
- ٩- اغتنام الفوائد في التنبيه على معاني قواعد العقائد، أحمد بن محمد بن عيسى الفاسي زروق المالكي، تحقيق: د. شريف المرسى، دار الأفاق العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.
- ١٠- الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، عني به: أنس محمد عدنان الشرفاوي، دار المنهاج، جدة، الطبعة الثانية، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.
- ١١- الله ومسألة الأسباب بين الفكر الإسلامي وفلسفة مالبرانش، د. قاسم الكاكائي، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
- ١٢- الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، أبو الحسين عبد الرحمن بن محمد بن عثمان الخياط، تحقيق وتقديم: نبيرج، بيت الوراق للنشر، بغداد، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- ١٣- بحر الكلام، ميمون بن محمد النسفي، دراسة وتعليق: د. ولي الدين محمد صالح الفرفور، مكتبة دار الفرفور، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

- ١٤- بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، حققه: د. يحيى بن محمد الهندي وآخرون، وزارة الشؤون الإسلامية - مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة: ١٤٢٦هـ.
- ١٥- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
- ١٦- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى: ٢٠٠٣م.
- ١٧- بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢م.
- ١٨- تاريخ الفلسفة اليونانية، ولتر ستيس، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ١٩- تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.
- ٢٠- تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تحقيق: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
- ٢١- التبصير في الدين، أبو المظفر الإسفرائيني، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ٢٢- التبيان في أيمان القرآن، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب، ابن قيم الجوزية، تحقيق: عبد الله بن سالم البطاطي، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.
- ٢٣- التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، الحسن بن متويه النجراني المعتزلي، تحقيق وتقديم وتعليق: د. سامي نصر لطف، د. فيصل بدير عون، تصدير: إبراهيم مذكور، دار الثقافة، القاهرة.
- ٢٤- التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، تحقيق ودراسة: د. الصادق بن محمد بن إبراهيم، دار المنهاج، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
- ٢٥- تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، الحسين بن عبد الله بن سينا، دار العرب للبستاني، القاهرة، الطبعة الثانية.
- ٢٦- التعرف لمذهب أهل التصوف، محمد بن أبي إسحاق بن إبراهيم بن يعقوب الكلاباذي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٢٧- التعريفات، علي بن محمد الشريف الجرجاني، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٥م.

- ٢٨- تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، إبراهيم بن إسماعيل الصفار البخاري، تحقيق: أنجيليك برودرسن، نشر المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، توزيع مؤسسة الريان، بيروت، الطبعة الأولى: ٢٠١١م.
- ٢٩- تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، محمد بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣هـ)، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ٣٠- التمهيد لقواعد التوحيد، أبو الثناء محمود بن زيد اللامشي الحنفي الماتريدي، (توفي أوائل القرن السادس الهجري) حققه: عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٥م.
- ٣١- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، محمد بن أحمد الملطي، غني بتصحيحه: س. ديدرينغ، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- ٣٢- تهافت الفلاسفة، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق: د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السادسة.
- ٣٣- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، جمعية إحياء التراث، الكويت، الطبعة الرابعة، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
- ٣٤- حاشية رمضان أفندي على شرح العقائد للفتازاني، رمضان أفندي بن محمد الحنفي الماتريدي، ١٢٨٣هـ.
- ٣٥- حاشية شرح الخريدة للإمام الدردير، سعيد فودة، دار النور المبين، عمّان، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.
- ٣٦- حاشية المطيعي على شرح الخريدة للدردير، محمد بخيت المطيعي الحنفي، مطبعة الإسلام بمصر، ١٣١٤هـ.
- ٣٧- الحاوي للفتاوى، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي، تحقيق وتعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
- ٣٨- حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، حسام الدين الألويسي، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م.
- ٣٩- حياة الأنبياء صلوات الله عليهم بعد وفاتهم، الحافظ أحمد بن الحسين البيهقي، حققه وعلق عليه: د. أحمد بن عطية الغامدي، العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- ٤٠- دائرة المعارف الإسلامية، أصدرها مجموعة من المستشرقين، ترجمة وتحرير: إبراهيم زكي خورشيد وآخرون، مؤسسة دار الشعب، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٦٩م.

- ٤١- درء تعارض العقل والنقل، أبو العباس ابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط١/١٤٠٨هـ - ١٩٨١م.
- ٤٢- الدرة فيما يجب اعتقاده، أبي محمد علي بن محمد بن حزم، دراسة وتحقيق: عبدالحق التركماني، مركز البحوث الإسلامية بالسويد، ودار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- ٤٣- دعاوى الإجماع عند المتكلمين في أصول الدين، ياسر عبدالرحمن اليحيى، الميمان للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- ٤٤- دلالة الحائرين، موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي، عارضه بأصوله العربية والعبرية: د. حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- ٤٥- ديموقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، أ.د. علي سامي النشار وآخرون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية.
- ٤٦- الرد على المنطقيين، المسمى: "نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان"، لأبي العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني، حققه: الشيخ عبدالصمد شرف الدين الكتبي، راجعه: محمد طلحة بلال منيار، مؤسسة الريان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- ٤٧- رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن بشر الأشعري، تحقيق ودراسة: د. عبد الله شاكر محمد الجنيدي، نشر عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ.
- ٤٨- الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، الحسن بن عبدالمحسن المشهور بأبي عذبة، حققه وقدم له وعلق عليه: د. عبدالرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- ٤٩- سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، الشهير بـ (ابن ماجه)، حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه: العلامة المحدث: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- ٥٠- سنن النسائي، أحمد بن شعيب بن علي، الشهير بـ (النسائي)، حكم على أحاديثه وآثاره وعلق عليه: العلامة المحدث: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

- ٥١- السنن الكبرى، لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، وفي ذيله الجوهر النقي لعلاء الدين علي بن عثمان المارديني الشهير بابن التركماني، مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدر آباد، الطبعة الأولى، ١٣٤٤هـ.
- ٥٢- السياسة المدنية، محمد بن طرخان الفارابي، قدم له وضبطه وشرحه: د. صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.
- ٥٣- سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- ٥٤- الشامل في أصول الدين، للجويني (ت ٤٧٨هـ)، حققه وقدم له: علي النشار، وآخرون، منشأة المعارف الإسكندرية: ١٩٦٩م.
- ٥٥- شرح الأصول الخمسة، لقاضي القضاة: عبد الجبار بن أحمد، تعليق: الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له: د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ-١٩٦٥م.
- ٥٦- شرح العقائد النسفية، مسعود بن عمر التفتازاني، (ت ٧٩٢هـ) حققه: كلود سلامة، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق: ١٩٧٤م.
- ٥٧- شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني، القاضي عبد الوهاب بن نصر البغدادي المالكي، دراسة وتحقيق: أ.د. أحمد محمد نور سيف، دار البحوث للدراسات وإحياء التراث، دبي، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.
- ٥٨- شرح العقيدة الأصفهانية، لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: فوزي عبدالعزيز الإبراهيمي، دار الإمام أحمد، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.
- ٥٩- شرح العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية، تقي الدين أبي العز مظهر بن عبد الله الملقب بالمقترح، اعتنى به: نزار حمادي، مكتبة السنة، هولندا، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
- ٦٠- شرح العلامة الخيالي على النونية للمولى خضر بن جلال الدين في علم الكلام، دراسة وتحقيق: عبد الناصر ناتور أحمد المليباري الهندي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- ٦١- شرح القصيدة النونية المسماة "الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية"، شرحه وحققها: د. محمد خليل هراس، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة.
- ٦٢- شرح المقاصد، مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.
- ٦٣- شرح المواقف، للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، ويليه حاشيتي السبائكوتي والجلبي، منشورات الشريف الرضي، إيران.

- ٦٤- شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة، عبد الكريم بن هوازن القشيري (ضمن طبقات الشافعية الكبرى)
- ٦٥- الصارم المنكي في الرد على السبكي، محمد بن أحمد بن عبد الهادي المقدسي، قام بمقابلته على أصوله وتصحيحه والتعليق عليه؛ فضيلة الشيخ إسماعيل بن محمد الأنصاري، طبع ونشر، الرثلة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
- ٦٦- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري، اعتنى به: عز الدين ضلي وأخرون، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- ٦٧- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، اعتنى به: ياسر حسن وآخرون، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
- ٦٨- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، محمد بن أبي بكر بن أيوب، الشهير بابن قيم الجوزية، حققه وخرّج أحاديثه وعلق عليه: د.علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، النشرة الأولى، ١٤٠٨هـ.
- ٦٩- طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي تحقيق: د. محمود محمد الطناحي د.عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة، دار هجر، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.
- ٧٠- طبقات المعتزلة، أحمد بن يحيى بن المرتضى، عُنيت بتحقيقه: سوسنه ديفلد فلزر، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، ١٤٥٣هـ-٢٠٠٩م.
- ٧١- طبقات الشافعية الكبرى، عبد الوهاب بن علي السبكي، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية.
- ٧٢- طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي، تحقيق: د.محمد ربيع محمد جوهري، توزيع: دار الاعتصام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.
- ٧٣- عقائد الأشاعرة، مصطفى باجو، المكتبة الإسلامية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.
- ٧٤- العقيدة الوسطى وشرحها، محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي، تحقيق: السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٧٥- الفتاوى الكبرى، الإمام ابن تيمية، تحقيق وتعليق وتقديم: محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، دار الريان للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
- ٧٦- الفتاوى الكبرى، شهاب الدين أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
- ٧٧- فتح الرحمن شرح لقطة العجلان، زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري، تحقيق: عدنان علي شهاب الدين، النور المبين للدراسات والنشر، عمّان، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣هـ.

- ٧٨- الفتوحات المكية، محمد بن علي المعروف بابن عربي الحاتمي الطائي، دار الكتب العربية الكبرى بمصر، طبع على نفقة الحاج: فدا أحمد الكشميري وشركاه.
- ٧٩- الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، تحقيق: محمد فتحي النادي، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- ٨٠- الفصل في الملل والأهواء والنحل، علي بن أحمد بن حزم، تحقيق: د.محمد إبراهيم نصر، د.عبدالرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- ٨١- فصوص الحكم لابن عربي والتعليقات عليه، بقلم أبو العلا عفيفي، جماعة إحياء الفلسفة، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٦٥هـ-١٩٤٦م.
- ٨٢- فضيحة المعتزلة لابن الريوندي، تقديم وتحقيق وتعليق: أ.د.عبد الأمير الأعسم، دار التكوين، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- ٨٣- فكرة الزمان عند الأشاعرة، د.عبدالمحسن عبدالمقصود محمد سلطان، الشركة الدولية للطباعة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.
- ٨٤- القصيدة النونية (في الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية)، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي (نشره ضمن كتاب: المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية)، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
- ٨٥- الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الثانية، ١٤٣٢هـ.
- ٨٦- الكامل في أصول الدين، موسى بن أمير الحاج بن محمد التبريزي، دراسة وتحقيق: جمال عبدالناصر عبدالمنعم، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- ٨٧- كتاب التوحيد، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، تحقيق: أ.د.بكر طوبال أوغلي، د.محمد أروشي، دار صادر، بيروت، مكتبة الإرشاد، استانبول، الطبعة الثانية، ٢٠١٠م.
- ٨٨- الكشف على مناهج الأدلة، لابن رشد، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للدكتور: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
- ٨٩- كفاية الساعي في فهم مقولات السجاعي، سعيد فودة، دار النور المبين، عمان، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.
- ٩٠- الكلام في التوحيد، الحبيب عياد، المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
- ٩١- لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، لأبي الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي، تقديم وتحقيق وتعليق: د.فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

- ٩٢- لسان العرب، أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي بن منظور، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.
- ٩٣- لقطة العجلان وبلبة الظمان، محمد بن بهار د بن عبد الله الزركشي، دراسة وتحقيق وتعليق: د. محمد المختار بن الشيخ محمد الأمين الجكني الشنقيطي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة - ودار العلوم والحكم، سوريا.
- ٩٤- الماتريدية دراسة وتقويماً، أحمد بن عوض الله الحربي، دار العاصمة، الرياض، النشرة الأولى، ١٤١٣هـ.
- ٩٥- المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، سيف الدين الأمدي، تحقيق وتقديم: د. حسن محمود الشافعي، الناشر مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ٩٦- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني الدمشقي، جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي وابنه محمد طبعة خاصة بإشراف: الرئاسة العامة لشئون الحرمين الشريفين، مكة المكرمة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ.
- ٩٧- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٢ - ١٣٩٣هـ / ١٩٧٢ - ١٩٧٣م.
- ٩٨- مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة، د. رشيد البندر، دار النبوغ، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- ٩٩- المسائل في الخلاف بين البصريين والبعثيين، لأبي رشيد سعيد بن محمد بن سعيد النيسابوري المعتزلي، تحقيق وتقديم: د. معن زيادة، د. رضوان السيد، معهد الإنماء العربي، طرابلس، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م.
- ١٠٠- المسند، الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، حقق بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- ١٠١- مطالع الأنظار على طوابع الأنوار، أبو الثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، المطبعة الخيرية، القاهرة، ١٣٢٣هـ.
- ١٠٢- معالم أصول الدين، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، اعتنى به: نزار حمادي، دار الضياء، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
- ١٠٣- المعتزلة، د. أحمد محمود صبحي، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ١٠٤- معجم اصطلاحات الصوفية، عبد الرازق الكاشاني، تحقيق ودراسة: د. عبد الخالق محمود، مكتبة الآداب، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

- ١٠٥- معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية: ١٩٩٧م.
- ١٠٦- المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، دار الدعوة، القاهرة.
- ١٠٧- معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
- ١٠٨- المغني في أبواب التوحيد والعدل (التكليف)، للقاظمي عبد الجبار الأسدآبادي (الهمداني)، تحقيق: أحمد علي النجار، د. عبد الحليم النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٨٢هـ-١٩٦٢م.
- ١٠٩- مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان داودي، دار القلم، دمشق- والدار الشامية، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٢هـ ١٩٩٢م.
- ١١٠- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، عني بتصححه: هلموت ريتز، نشر: دار فرانز شتاينز، فيسبادان، ألمانيا، الطبعة الثالثة: ١٤٠٠هـ-١٩٨٠هـ.
- ١١١- مقالات في تناقضات الأشعرية، محمد براء ياسين، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.
- ١١٢- الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، تحقيق: محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.
- ١١٣- المواقف في علم الكلام، عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، عالم الكتب، بيروت.
- ١١٤- موقف ابن تيمية من الأشاعرة، د. عبد الرحمن بن صالح المحمود، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.
- ١١٥- النجاة في المنطق والإلهيات، الحسين بن علي [هكذا] بن سينا، حقق نصوصه وخرّج أحاديثه: د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
- ١١٦- نشر الطوالع، للإمام أبي بكر المرعشي، تحقيق: محمد يوسف إدريس، دار النور المبين، عمّان، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.
- ١١٧- نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد، عبد الرحيم بن علي الشهير بشيخ زاده، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي (نشره ضمن كتاب: المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية)، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣هـ.
- ١١٨- النفحات الأقدسية في شرح الصلوات الأحمديّة الإدريسية، محمد بهاء الدين البيطار، دار الجيل، بيروت.

١١٩- الهداية الربانية في شرح العقيدة الطحاوية، عبدالعزيز بن عبدالله الراجحي، دار التوحيد،

الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

١٢٠- هيراقليطس، ثيوكاريس كيسيديس، ترجمة: حاتم سلمان، دار الفارابي، بيروت، الطبعة

الأولى: ١٩٨٧م.

* * *

118. Al-Baitar, M. *An-Nafahaat Al-Aqdasiyyah Fi Sharhis-Salawaatil-Ahmadiyyah Al-Edreesiyyah (The Holiest of Breezes in Explaining The Ahmadi Idreesi's Prayers)*. Beirut: Dar Al-Jeel.
119. Ar-Rajihi, A. (1430AH/2009) *Al-Hidayah Ar-Rabbaniyyah Fi Sharh Al-'Aqeedah At-Tahawiyyah (The Godly Guide in Explaining The Tahawi Doctrine)*. 1stEd. Riyadh: Dar At-Tawheed.
120. Kessides, T. (1987) *Heraclitus*. 1stEd. Hatim Salman (trans.) Beirut: Dar Al-Faraby.

* * *

104. Al-Kashany, A. (1428AH/2007) *Dictionary of Sufi Terms*. 3rd Ed. Abdul-Khaliq Mahmoud (ed.). Cairo: Maktabatul-Adab.
105. Tarabishy, G. (1997) *Encyclopedia of Philosophers*. 2nd Ed. Beirut: Dar At-Talee'ah.
106. Mustafa, I. et al. *Al-Mu'jam Al-Waseet*. Cairo: Dar Ad-Da'wah.
107. Bin Zakariyya, A. (1399AH/1979) *Mu'jam Maqaayees Al-Lughah*. Abdussalam Haroon (ed.). Beirut: Dar Al-Fikr.
108. Al-Asad Aabady, A. (1382AH/1962) *Al-Mughny Fi Abwaabit-Tawheed Wal-'Adl (At-Taklif)*. Muhammad An-Najjar, et al. (ed.). Cairo: Dar Al-Kutub Al-Misriyyah.
109. Al-Asfahany, A. (1412AH/1992) *Mufradaat Al-Fadh Al-Qur'aan (Quran Terms)*. 1st Ed. Safwan Dawudy (ed.). Damascus: Dar Al-Qalam.
110. Al-Ash'ary, A. (1400AH/1980) *Maqaalaat Al-Islamiyyeen Wakhtilaaf Al-Musalleen (Essays of Islamists and Disputes among Believers)*. 3rd Ed. Halmot Raiter (ed.). Wiesbaden, Germany: Franz Steiner.
111. Yasin, M. (1434AH/2013) *Essays in the Contradictions of Al-Asha'ria*. 1st Ed. Riyadh: Dar Al-'Asimah.
112. As-Shahristaany, M. (1402AH/1982) *Al-Milal Wan-Nihal (Religions and Sects)*. Muhammad Al-Kilany (ed.). Beirut: Dar Al-Ma'refah.
113. Al'Eijy, A. *Al-Mawaqif Fi 'Elmil-Kalaam*. Beirut: Alam al-Kutub.
114. Al-Mahmoud, A. (1433AH) *Ibn Taimiyyah's Position towards Al-Asha'ra*. 1st Ed. Dammam: Dar Ibn Al-Jawzy.
115. Bin Sina, A. (1412AH/1992) *An-Najaatu Fil-Mantiq wal-Ilaahiyyaat (The Survival of Logic and Theology)*. 1st Ed. Abdurrahman Umairah (ed.). Beirut: Dar Al-Jeel.
116. Al-Mar'ashy, A. (1432AH/2011) *Nashr At-Tawali'*. 1st Ed. Muhammad Idris (ed.). Amman: Dar An-Noor Al-Mubeen.
117. Sheikh Zadah, A. (1424AH/2003) *Nadhmul-Faraed Wajam'ul-Fawaaid Fi Bayaanil-Masail Allati Wa Qa 'A Fihal-Ikhtilaaf baynal-Maturidiyyah Wal-'Asha'erah Fil-'Aqa'ed*. 1st Ed. Bassam Al-Jaby (ed.). Beirut: Dar Ibn Hazm.

92. Ibn Manẓūr, Muhammad ibn Mukarram. (1414 H) *Lisān al-ʿArab (the tongue of the Arabs)*. 3rd Ed. Beirut: Dar Sadir.
93. Az-zarkashy, M.Luqatatul-'Ajlaan Waballatud-Dwam'an. Muhammad As-Shanqeeti (ed.).Almadinah Almunawwarah:Al-'Ulum Wal-Hikam Bookshop.
94. Al-Harby, A. (1413AH) *Al-Maturidiyyah: A Study and Evaluation*.1stEd. Riyadh:Dar Al-'Asimah.
95. Al-Amidy, S. (1413AH/1993) *Al-Mubeen Fi Sharh ma'aani Alfadwil-Hukamaa Wal-Mutakallimeen (Explaining the Meaning of Philosophers and Mutakallimeen's Terms)*.Husain As-Shafi'ey (ed.).Cairo: Wahbah Library.
96. Al-Asimy, et al.(1404AH)*Majmu' Fatawa Ibn Taimiyyah (Compilation of Ibn Taimiyyah's Fatwa)*.3rdEd. Makkah Al-Mukarramah:General Presidency for the Affairs of the two Holy Mosques.
97. Ibn Qayyim Al-Jawziyyah.(1393AH/1972-1973) *Madarijussalikeen Bayna Manazil Iyyaka Na'budu Wa Iyyaka Nasta'een*.Muhammad Al-Faqiy (ed.). Beirut: Dar Al-Kitab Al-'Araby.
98. Al-Bandar, R. (1415AH/1994) *Mu'tazila's Doctrine: from Kalam to Philosophy*.1stEd. Beirut:Dar An-Nubugh.
99. An-Nisabury, S.(1979) *Al-Masa'el Fil-Khilaaf Baynal-Basriyyeen Wal-Baghdadiyyeen (The Disputed Issues between Basris and Baghdadis)*.1stEd.Ma'n Ziyadah, et al (ed.). Tripoli:Institute of Arab Development.
100. Bin Hanbal, A.(1429AH/2008) *Al-Musnad*.2ndEd. Shu'aib Al-Arnaut (ed.).Beirut: Al-Risala Publishers.
- 101.Al-Asfahany, S. (1323AH) *Matal'ul-Andwaar Ala tawali'ul-Anwaar*. Cairo: Al-Matba'ah Al-Khairiyyah.
- 102.Ar-razy, M.(1433AH/2012) *Ma'alim Usooliddeen (Features of The Fundamentals of Religion "Islam")*.1stEd. Nizar Hammady (ed.).Al-Kuwait:Dar Ad-Dwiya.
- 103.Subhy, A. (1405AH/1985)*The Mu'tazila*.5thEd. Beirut:Dar An-Nahdwah Al-'Arabiyyah.

81. Afify, A.(1363AH/1946) *Fusus Al-Hikam by Ibn Araby Wat-Tal'q Alieh (Ibn Arabi's Nuances of Ruling and its Commentary)*.Dar Ihya Al-Kutub Al-'Arabiyyah.
82. Ibn Ar-Rowandy. (2010) *Fadweehatul-Mu'tazilah (The Scandals of Mutazila)*.1stEd. Prof. Abdul-Ameer Al-A'sam (ed.).Damascus:Dar At-Takween.
83. Sultan, A. (1420AH/2000) *The Concept of Time for Ashaira*.1stEd. Cairo:Global Company for Printing.
84. As-Subky, A.(1424AH/2003) *Al-Qaseedah An-Nooniyyah (The Nuni Poem on the Disparity between Al-'Asha'erah and Al-Maturidiyyah)*.1stEd. Bassam Al-Jaby (ed.) as part of his book "The Disputed Issuesbetween Al-'Asha'erah and Al-Maturidiyyah)Beirut:Dar Ibn Hazm.
85. Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, M.(1432AH)*Al-Kafiyatus-Shafiyah Fil-Intisaar Lil-Firqatin-Najiyah (The Sufficient Book in Advocating The Surviving Sect)*.2ndEd. Makkah Al-Mukarramah:Dar 'alam Al-Fawa'ed.
86. At-Tibrezy, M. (1431AH/2010) *Al-Kamil Fi Usuliddeen (The Comprehensive Book on the Fundamentals of Religion "Islam")*.1stEd. Jamal Abdul-Mun'em (ed.). Cairo: Dar As-Salaam.
87. Al-Maturidy, M.(2010)*Kitab At-Tawheed (The Book of Monotheism)*.2ndEd.Bakr Ogly, et al (ed.). Beirut:Dar Sadir.
88. Ibn Rush (Averroës).(1988) *Al-Kash Ala Manahij Al-Adillah (Reveling the Methodology of Evidence)*.1stEd. Muhammad Al-Jabiry (ed.).Beirut: Center of Arabian UnityStudies.
89. Fawdah, S.(1432AH/2011) *Kifayatus-Sa'ey Fi Fahmi Maqaalaatis-Sija'ey (The Seeker's Guide to Understanding Al-Sija'ey's Sayings)*.1stEd. Amman:Dar An-Noor Al-Mubeen.
90. 'Ayyad, A. (2009) *Al-Kalaam Fit-Tawheed (Kalam and Monotheism)*.1stEd. Beirut:Al-madar Al-Islamy.
91. Al-Miklaty, Y. (1997) *Lubabul-'Uqul Firrad Alal-Falasifati Fi 'Elmil-Usul (The Logical Response to the Philosophers on the Science of Usool)*.1stEd. Fawqiyyah Mahmoud (ed.).Cairo:Dar Al-Ansar.

68. Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, M.(1408AH) *As-Sawa'eq Al-Mursalah Alal-Jahamiyyah Wal-Mu'attilah (The Striking Lightening on Jahamya and Mu'atala [Sects])*.1stEd. Ali Dakheelullaah (ed.).Riyadh:Dar Al-'Aasimah Publishers.
69. As-Subky, T. (1413AH)*Tabaqaat As-Shafi'eyyah Al-Kubra (Al-Shafiya's Grand Ranks)*.2ndEd. Mahmoud At-Tanahy, et al. (Ed.). Cairo: Dar Hajar.
70. Al-Murtada, A.(1430AH/2009) *Tabaqaat Al-Mu'tazilah, (Al-Mu'tazilah's Ranks)*.Susanna Diwald-Wilzer (ed.).Beirut: German Institute for Eastern Studies.
71. As-Subky, T. *Tabaqaat As-Shafi'eyyah Al-Kubra (Al-Shafiya's Grand Ranks)*. Mahmoud At-Tanahy, et al. (Ed.). Dar Ihya Al-Kutub Al-'Arabiyyah.
72. Al-Baidwawy, N. (1418AH/1998) *Tawali'ul-Anwaar Min Mataali'el-Andhaar*.1stEd. Muhammad Jawhary (ed.).Cairo:Dar Al-'Etisam.
73. Bajju, M. (1433AH/2012) *'Aqa'ed Al-'Asha'erah (Al-Ashaira's Doctrines)*.1stEd. Cairo:Al-Maktabah Al-Islamiyyah.
74. As-Sanusy, M. *Al-'Aqeedah Al-Wusta Wa Sharhuha (The Middle Doctrine and its Explanation)*.As-Sayyid Ahmad (ed.).Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Elmiyyah.
75. Ibn Taimiyyah, A.(1408AH/1988) *Al-Fatawa Al-Kubra (The Grand Fatwa)*.1stEd. Muhammad Ataa, et al. (ed.) Cairo:Dar Ar-Rayyan Lit-Tirath.
76. Al-Haithamy, S.(1403AH/1983) *Al-Fatawa Al-Kubra(The Grand Fatwa)*.Beirut: Dar Al-Fikr.
77. Al-Ansary, Z. (1434AH/2013) *Fathurrahman Sharhu Luqatatul-'Ajlan*.1stEd. Adnan Shehaabuddeen (ed.).Amman:An-Nur Al-Mubeen for Research & Publishing.
78. At-Ta'ey, M.*Al-Futuhaat Al-Makiyyah (The Meccan Conquests)*.Egypt: Dar Al-Kutub Al-Arabiyyah Al-Kubra.
79. Al-Baghdady, A. (1431AH/2010) *Al-Farq Baynal-Firaq (The Differences between Sects)*.1stEd. Muhammad An-Nady (ed.).Cairo:Dar As-Salaam.
80. bin Hazm, A. (1405AH/1985) *Al-Fisal Fil-Milal Wal-Milal Wal-Ahwaa Wan-Nihal*. Muhammad Nasr, et al. Beirut: Dar Al-Jeel.

- Ahmad Saif (ed.).Dubai: Research House For Islamic Studies and Heritage Revival.
58. Ibn Taimiyyah, A.(1432A.H./2011) *Sharh Al-'Aqeedah Al-Asfahaniyyah (Explaining the Asfahani Doctrine)*.1stEd.Fawzy Al-Ibshany (ed.).Cairo:Dar Al-Imam Ahmad.
 59. Al-Muqtarih, M.(1430A.H./2009) *Sharh Al-'Aqeedah Al-Burhaniyyah Walfusool Al-Emaniyyah (Explaining the Burhani Doctrine and the Chapters on Faith)*.1stEd. Nizaar Hammady (ed.). The Netherlands: Sunnah Library.
 60. Al-Khayaly. (1429A.H./2008) *Sharh Al-'Allaamah Al-Khayaly Alan-Nooniyyah Lil-Mawla Khidr bin Fil-'Elmil-Kalam (The Explanation of Al-Khayaly of the Nuni Poem in Kalam Science Composed by The Spiritual Guide Jalauddeen)*.1stEd. Abdun-Naseer Al-Milibary (ed.). Cairo: Wahbah Library.
 61. Harras, M. *Sharh Al-Qaseedah An-Nooniyyah also called "Al-Kafiyah As-Shafiyah Fil-Intisaar Lil-Firqatinnajiyah" (The Interpretation of the Nuni Poem; "The Sufficient Proof of Triumph of The Surviving Sect)*.Cairo: Al-Farouque Al-Hadeethah for Printing & Publication.
 62. At-Taftazaany, M.(1409A.H./1989) *Sharh Al-Maqaasid (Explanation of Purposes)*.1stEd. Abdurrahman 'Umairah (ed.).Beirut:'Alam Al-Kutub.
 63. Al-Jurjany, A. *Sharh Al-Mawaqif (Explanation of Situations)*.Commentary by As-Siyalikooty and Al-Jalaby.Iran: As-Sharif Ar-radwy Publications.
 64. Al-Qushairy, A.*Shikaayatu Ahlis-Sunnah Bihikayati Ma Nalahum Minal-Mihnah (The Complaint of People of Sunna for their Ordeal)*. (part of As-Shafi'eyyah' Higher Ranks).
 65. Al-Maqdisy, M.(1403A.H./1983) *As_Sarim Al-Munkyy Firrad Alas-Subky (The Undeniable Proof as a Response to As-Subky)*.Isma'eel Al-Ansaary (ed.).Riyadh:General Presidency for Research and Fatwa.
 66. Al-Bukhary, M.(1429A.H./2008) *Sahih Al-Bukhari*.1stEd. 'Ezzuddeen Dilly,et al (ed.).Beirut:Ar-Risalah Publishers.
 67. Al-Qushairy, M.(1430AH/2009) *Sahih Muslim*.1stEd.Yasir Hasan,et al (ed.).Beirut:Ar-Risalah Publishers.

47. Al-Ash'ary, A. (1427A.H.) *Risaalah Ila Ahlit-Taghr Bibabil-Abwaab (A Letter to The People of Frontier)*. 2ndEd. Abdullah Al-Junaidy (ed.). Medina: Deanship of Academic Research, Islamic University.
48. Abu 'Ahdhah, A. (1409 A.H./1989) *Ar-rawdwah Al-Bahiyyah Fimaa Baynal-'Asha'erah Wal-Maturidiyyah (The Delightful Garden of Ashar' and Maturidya)*. 1stEd. Abdurrahman 'Umairah (ed.). Beirut: Alam Al-Kutub.
49. Ibn Majah, M. *Sunan Ibn Majah* 2ndEd. Muhammad Al-Albany (ed.). (1429A.H./2008). Riyadh: Al-Ma'aarif Library.
50. An-Nasa'ey, A. *Sunan An-Nasa'ey*. 2ndEd. Muhammad Al-Albany (ed.). (1429A.H./2008). Riyadh: Al-Ma'aarif Library.
51. Al-Baihaqy, A. 1344 (A.H.) *As-Sunan Al-Kubra (The Greatest Prophet's Traditions)*. Annexed by *Al-Jawharun-Naqiy (The Pure Jewel)* by Ali Al-Mardeeny "Ibn At-Turkumany". 1stEd. Hyderabad City, India: Council of The Higher Scientific Association.
52. Al-Faraby, M. (1433A.H./2012) *As-Siyasah Al-Madaniyyah (Civil Politics)*. 1stEd. Salahuddeen Al-Hawary (ed.). Sidon, Beirut: Al-Maktabah Al-'Asriyyah.
53. *Al-Dhahabi, Shams al-Din*. (1405A.H./1985) *Siyar a'lam al-nubala'. (The Lives of Noble Figures)*. 3rdEd. Shu'aib Al-Arnaut, et al (ed.t). Beirut: Al-Resala Publishers.
54. Al-Juwainy. (1969) *As-Shamil Fi Usuliddeen (The Comprehensive Book on the Fundamentals of Religion "Islam")*. Ali An-Nasshar, et al (ed.). Alexandria: Mansha'atul-Ma'arif.
55. Bin Ahmad, A. (1384A.H./1965) *Shahul-Usool Al-Khamsah (Explaining the Five Fundamental Books)*. 1stEd. Commentary by Imam Ahmad bin Abi Hashim. Abdul-Kareem Uthman (ed.). Cairo: Wahbah Library.
56. At-Taftazany, M. (1974) *Sharhul-'Aqaa'ed An-Nasafiyyah (Explaining the Nasfi Doctrines)*. Claude Salamah (ed.). Damascus: Ministry of Culture and National Guidance.
57. Al-Maliky, A. (1424A.H./2004) *Sharh 'Aqeedatu Ibn Abi Zaid Al-Qairawany, (Explaining the Doctrine of Abi Zaid Al-Qairawany)*. 1stEd.

37. As-Suyuty, A. (1411A.H./1990) *Al-Haawy Lil-Fatawaa (A Collection of Fatawi)*. Muhammad Abdul-Hamid (ed.).Beirut:Al-Maktabah Al-'Asriyyah.
38. Al-Alusy, H. (1986) *A Dialogue between Pilosophers and Al-Mutakallimūn*.2ndEd. Baghdad:Cultural Affairs Department, Ministry of Culture and Media.
39. Al-Baihaqy, A. (1414A.H./1993) *Hayatul-Anbiyaa Salawaatullaah Alaihim Ba'da Wafatihim (The Lives of the Prophets "Peace be upon them" after their Deaths)*.1stEd. Ahmad Al-Ghamidy (ed.).Almadinah Almunawwarah:Al-'Uloom Wal-Hikam Library.
40. A team of orientalists.(1969) *Encyclopedia of Islam*.2ndEd.Ibrahim Khursheed et al (ed. &trans.).Cairo:Dar As-Sha'b.
41. Ibn Taimiyyah, A. (1408A.H./1981) *Dar' Ta'arud Al-'Aql Wan-Naql (Avoiding The Confliktion between Logic and Narrations)*.1stEd.Muhammad Salim (ed.).Riyadh:Imam Muhammad bin Saud Islamic University.
42. Bin Hazm, A. (1430A.H./2009) *Ad-Durrah Fima Yajibu'itiquaduh (The Jewel of What Believe in)*.1stEd.Abdul-Haqq At-Turkumany (ed.).Sweden:Center for Islamic Research.
43. Al-Yahya, Y. (1432A.H./2011) *Da'awa Al-'Ijma' Inda Al-Mutakallimeen Fi Usuliddeen (Claims of Consensus in The Fundamentals of Religion "Islam" for Mutakallimeen)*.1stEd. Riyadh:Al-Maiman for Publication and Distribution.
44. Al-Qurtuby, M.(1429A.H./2008) *Dilaalatul-Ha'ereen (The Guide for The Bewildered)*. 2ndEd.Compared with its Arab-Hebrew originals by Dr. Husain Aatai.Cairo:Thaqafah Ad-Deeniyyah Library.
45. An-Nasshar, et al.*Democritus, the Atomic Philosopher and his Influence on the Sufi Doctrine in Modern Times*.Alexandria,Al-Hai'ah Al-Misriyyah Al-'Ammah Lil-Kitaab.
46. Ibn Taimiyyah, A.(1426A.H./2005)*The Response to Logicians, also called: "Naseehatu Ahl Al-Eeman Fir-Radd Ala Mantiq Al-Yunaan" (The Advice of People of the Faith Regarding the Refutation of The Greek Logic)*.1stEd.Abdussamad Al-Kutuby, et al (ed.).Beirut:Rayan Est.

25. *Ibn Sīnā*(Avicenna), A. *Tis' Rasael Fil-Hikmah Wat-Tabee'eyyaat* (Nine Essays on Philosophy and Nature). 2nd Ed.Cairo: Dar Al-Arab libustany.
26. *Al-Kalabadhi*, A. *At-Ta'arruf Limadhab Ahl At-Tasawwuf* (The Doctrine of the Sufis). Beirut:Dar Al-Kutub Al-'Elmiyyah Publishing House.
27. *Al-Jurjany*, A.*At-Ta'reefa* (The Definitions). (1985) Beirut: Maktabat Libnan.
28. *Al-Bukhary*, I. (2011) *Talkhees Al-Adillah Li Qawa'ed At-Tawhid* (A Summary of Evidence of Monotheism Basics).1st Ed. Angelika Brodersen(ed.). German Institute for Eastern Research (Pub.). Beirut: Ar-Rayyan Institute.
29. *Al-Baqillany*, M. (1407A.H./1987) *Tamheed Al-Awaa'el Fi Talkhees Ad-Dalaa'el* (The Pioneers' Introduction to Summarizing Evidence).1stEd. 'Emadud-deen Haidar (ed.).Beirut: Al-Kootob Al-Thagafiyah Publishers.
30. *Allamashy*, M. (1995) *At-Tamheed Liqawa'ed At-Tawheed* (Introduction to the Basics of Monotheism).1stEd. Abdul Majeed Turkey (ed.).Beirut:Dar Al-Gharb Al-Islamy.
31. *Al-Malty*, M.(1430A.H./2009) *At-Tanbeeh War-Radd Ala Ahlil-Ahwaa Wal-Bida'* (A Caution and Response to People of Heresy and Sectarians). Diding, S. (ed.).Beirut:German Institute for Eastern Research.
32. *Al-Ghazaly*, M. *Tahafut al-Falasifa* (The Incoherence of the Philosophers).6thEd.Sulaiman Dunya (ed.).Cairo:Dar Al-Ma'arif.
33. *As-Sa'dy*, A.(1433A.H./2012) *Taysir al-Karim ar-Rahman fee Tafsir al-Qur'an'*. 4thEd. Kuwait:Ihya At-Turath Association.
34. *Al-Hanafy* R. (1283A.H.) *Hashiyatu Ramadan Afandy 'Ala Sharh Al-'Aqaa'ed Al-Taftazani* (Commentary of Ramadan Afndi on Al-Taftazani's Explaining of Creeds).
35. *Fawdah*, S. (1434A.H./2013)*Hashiyatu Sharh Al-Khareedah Lil-Emam Ad-Dardeer* (Commentary of Explaining the Gleaming Pearl by Imam Dardeer).1stEd. Amman:Dar An-Noor Al-Mubeen.
36. *Al-Mutwee'ey*, M.(1314A.H.) *Hashiyat Al-Mutwee'ey Ala Sharh Al-Khareedah Li Ad-Dardeer* (Commentary of Al-Mutwee'ey in Explaining the Gleaming Pearl by Imam Dardeer).Egypt: Islam Press.

13. An-Nasafy, M. (1421A.H./2000) *Bahr Al-Kalam (The Sea of Kalam)*.2ndEd. Waliyuddeen Al-Farfur (ed.).Damascus: Dar Al-Farfur Library.
14. Ibn Taymiyyah, A. (1426 A.H.) *The Revelation of Al-Jahamiya's Deception in Establishing their Kalami Heresy (Bid'ah)*. Yahya Al-Hunaidy et al (ed.).Al-Madinah Almunawarah: Ministry of Islamic Affairs, King Fahd Complex for Printing the Holy Qur'an.
15. Az-Zabeedy, M. *Taj Al-'Aroos Min Jawahir Al-Qamus (The Bride's Crown of The Dictionary Jewels)*.A group of Editors. Dar Al-Hidayah Publishers.
16. Al-Thahabi, M.(2003) *The History of Islam and the Deaths of the Famed and Prominent*.1stEd. Basshar Ma'ruf (ed.).Beirut: Dar Al-Gharb Al-Islamy.
17. Al-Jabiry, M. (1992) *The Composition of The Arab Mind*.4thEd.Beirut: Center for Arab Unity Studies.
18. Stace, W. Mujahid, M. (Trans.)(1407A.H./1987) *Critical History of Greek Philosophy*.1stEd. Beirut: University Foundation for Studies, Publication and Distribution.
19. Karam, Y. (1434A.H./2013) *History of Greek Philosophy*.2ndEd. Cairo:At-Thaqafah Ad-deeniyyah.
20. Al-Baghdady, A.(1422A.H./2002) *The History of Bagdad*.1stEd. Basshar Ma'ruf (ed.).Beirut:Dar Al-Gharb Al-Islamy.
21. Al-Isfaraa'eeny, A.(1403A.H./1983) *At-Tabseer Fiddeen by Abul-Mudwaffar (Enlightening The Religion "Islam")*.1stEd. Kamal Al-Hut (ed.).Beirut:'Aalam Al-Kutub Publishing.
22. Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, M. (1429A.H.) *At-Tibyaan Fi Aiman Al-Qur'an (The Revelation in Quranic Oaths)*.1stEd.Abdullah Al-Bataty (ed.).Makkah Al-Mukarramah:Dar Aalam Al-Fawaid.
23. An-Najrany, A.*At-Tadhkirah Fi Ahkam Al-Jawahir Wal A'raadh (The Reminder of The Ruling of Essences and Substances)*.Sami Lutf et al (ed.).Cairo:Dar At-Thaqafah Publishers.
24. Al-Qurtubi, M. (1425A.H.) *At-Tadhkirah Fi Ahwal Almawta Wa Umoor Al-Aakhirah (Reminder of the Conditions of the Dead and the Matters of the Hereafter)*.1stEd. As-Sadiq bin Ibrahim (ed.).Riyadh:Dar Al-Minhaj.

Arabic References

1. Abu Reedah, M. (1365A.H./1946) *Ibrahim bin Sayyar An-Naddam and his philosophical ideas in Kala*.Cairo:Commission for Authorship, Translation and Publication.
2. Al-Amidi, S. (1423A.H./2002) *Abkar al-Afkar fi Usul ad-Din*.Ahmad M. Al-Mahdy (ed.).Cairo:The Egyptian National Library and Archives.
3. Nafeesah, M. (1431A.H./2010) *The Influence of Greek Philosophy on Islamic Science of Kalam*.1st Ed.Damascus: Dar An-Nawadir Publishers.
4. Ibn al-Qayyim, Muhammad ibn Abu Bakr. (1431A.H.) *Islamic Troops to Fight the Mu'attilah and the Jahmiyah*.1stEd. Za'ed An-Nushairy (ed.).Makkah Al-Mukarramah: Dar 'Aalam Al-Fawaid.
5. Al-Qifti, A.*Ikhbar al-'ulama' bi-akhbar al-hukama'* (The History of Learned Men).Cairo: Al-Mutanabby Library.
6. Al-Baghdadi, A. (1400A.H./1980) *The Fundamentals of The Religion (Islam)*. 2ndEd.Beirut: Dar Al-Kutub Al-Elmiyyah.
7. Al-Bazdawi, A. (1424A.H./2003) *The Fundamentals of The Religion (Islam)*.Hans Peter Linss (ed.).Cairo:Azhari Library of Heritage.
8. Al-Zarkali, K. (2002) *Al-A'lam (Known Figures)*. 15th Ed. Beirut: Dar Al-Elm Llimalayeen Publishers.
9. Zarruq, A. (1432A.H./2011) *Gaining Benefits from Informing of Meanings of the Doctrines' Rules*.1stEd. Shareef Al-Mursy (ed.).Cairo:Dar Al-Afaq Al-Arabiyyah Publishing.
10. Al-Ghazali, M. (1433A.H./2012) *Al-Iqtisad fil-i'tiqad (Median in Belief)*.2nd Ed. Anas As-Sharqawy (ed.).Jeddah: Dar Al-Minhaj.
11. Al-Kaka'ey, Q. (1426A.H./2005) *Allah and the Issue of Reasons: Between Islamic View and Malebranche's Philosophy*.1stEd. Beirut: Dar Al-Hadi Publishers.
12. Al-Khayyat, A.(2010) *The Victory and Response to the Atheist Ibn Al-Rawandi*.1stEd. Henrik S. Niberg (ed.).Baghdad: Bait Al-Warraaq Publication.

Al-Mutakallimūn's Theory of Continuous Creation:

Its Reality, History and Doctrinal Implications

Dr. Sayid M. Ma'lawy

Department of Islamic Doctrine

Faculty of Da'awah & Fundamentals of Islam, Islamic University

Abstract:

This research demonstrates the reality of Al-Mutakallimūn's (scholars of the science of substantiating the dogmas of faith by mental reasoning) belief that no accident remains for two times, for Allah creates the accident in the essences and substances, then He exterminates it in its second case of existence. After that, He re-creates it in the following time; and so forth. Thus, in their creed, creatures are in a state of constant change, while their essences remain invariable, and this is known as Continuous Creation. This is one of the famous beliefs of Al-Mutakallimūn, and consequent to this belief are some false corollaries, including, that man lacks the ability to act, that nothing causes anything, that the soul dissolves once the body does and ceases to exist after death of the body, and that Prophet Muhammad (peace and blessings be upon him) is a messenger and prophet as long as he was alive, but not after his death.